

Slavoj Žižek

Dalla tragedia alla farsa

Ideologia della crisi e superamento del capitalismo



«Il filosofo
più pericoloso
d'Occidente».

New Republic

SAGGI

PONTE ALLE GRAZIE

Presentazione

Per stabilizzare la finanza internazionale, dopo la crisi che ne ha travolto il folle equilibrio, miliardi di dollari sono stati praticamente regalati dai governi alle istituzioni bancarie di tutto il mondo. Perché non è stato mai possibile mobilitare risorse anche solo lontanamente comparabili per affrontare la drammatica piaga della povertà e la rovinosa crisi ecologica? In queste pagine Slavoj Žižek tratteggia il fallimento morale della modernità nei termini dei due eventi che hanno aperto e chiuso gli anni Zero, il micidiale uno-due della nostra Storia, il diritto della tragedia, il gancio della farsa. Con l'11 settembre 2001 e il credit crunch globale il liberismo è morto infatti due volte: come dottrina politica e come dottrina economica. Žižek smonta l'ingranaggio dell'ideologia liberista individuandone il nucleo utopico e perverso, che ne ha determinato la crisi. E per combattere l'irrazionalità del capitalismo globale, Žižek ritiene necessario imparare dai fallimenti della sinistra novecentesca: solo così si potrà formulare una nuova ipotesi di emancipazione dell'umanità, un'ipotesi che – in un senso, come leggerete, molto speciale – il «gigante di Lubiana» non esita a ridefinire comunista.

Slavoj Žižek (Lubiana, 1949) è fra i più innovativi e carismatici pensatori del nostro tempo. Insegna nella sua città natale e in molti atenei americani ed europei. Autore di moltissimi volumi, tra i quali *Benvenuti nel deserto del reale* (Meltemi, 2002), *Tredici volte Lenin* (Feltrinelli, 2003), *Il soggetto scabroso* (Raffaello Cortina, 2003), *L'epidemia dell'immaginario* (Meltemi, 2004), *Leggere Lacan* (Bollati Boringhieri, 2009), ha pubblicato per Ponte alle Grazie i suoi maggiori successi in Italia e nel mondo: *In difesa delle cause perse* (2009), *Vivere alla fine dei tempi* (2011), *Benvenuti in tempi interessanti* (2012), *Un anno sognato pericolosamente* (2013).

SLAVOJ ŽIŽEK

DALLA TRAGEDIA
ALLA FARSA

Ideologia della crisi e superamento del capitalismo

Traduzione di
Cinzia Arruzza



Titolo originale:
First as Tragedy, Then as Farce
First published by Verso
© 2009 Slavoj Žižek
© 2010 Adriano Salani Editore – Milano
ISBN: 9788862209250
Traduzione di
Cinzia Arruzza
Ponte alle Grazie è un marchio
di Adriano Salani Editore s.u.r.l.
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Il nostro indirizzo Internet è www.ponteallegrazie.it
Seguici su Facebook e su Twitter (@ponteallegrazie)
Per essere informato sulle novità
del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:
www.illibraio.it
www.infinitestorie.it

Prima edizione digitale 2013

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Introduzione

Le lezioni del primo decennio

Il titolo di questo libro vuole essere un elementare test di intelligenza per i lettori: se la prima associazione che genera è il classico cliché anticomunista: «Hai ragione: oggi, dopo la tragedia del totalitarismo del ventesimo secolo, tutto questo gran parlare di un ritorno al comunismo è solo farsesco!» – allora vi consiglio sinceramente di fermarvi qui. Inoltre, il libro vi deve essere confiscato a forza, dal momento che affronta una tragedia e una farsa del tutto differenti, ovvero i due eventi che segnano l'inizio e la fine del primo decennio del ventunesimo secolo: l'attentato dell'11 settembre 2001 e il crollo finanziario del 2008.

Iniziamo col notare la somiglianza nel linguaggio del presidente Bush tra i suoi discorsi al popolo americano dopo l'11 settembre e dopo la crisi finanziaria: sembrano in realtà due versioni dello stesso discorso. Tutte e due le volte Bush ha evocato la minaccia imminente sullo stile di vita americano e la necessità di agire rapidamente e con determinazione per affrontare il pericolo. Entrambe le volte ha invocato la parziale sospensione dei valori americani (le garanzie di libertà individuale, il capitalismo di mercato) per salvare questi stessi valori. Da dove deriva questa somiglianza?

Marx inizia il suo *Diciotto Brumaio* con una correzione dell'idea di Hegel secondo cui la storia si ripete necessariamente due volte: «Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa».¹ Questa integrazione all'idea hegeliana di ripetizione storica è una figura retorica che aveva già ossessionato Marx anni prima: la troviamo nel suo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in cui diagnostica la decadenza dell'*ancien régime* tedesco negli anni 1830 e 1840 come una ripetizione farsesca della tragica caduta dell'*ancien régime* francese:

E anche per i popoli *moderni*, questa lotta contro il ristretto contenuto dello *status quo* tedesco non può essere priva di interesse, perché lo *status quo* tedesco costituisce l'*aperto compimento dell'ancien régime*, e l'*ancien régime* è la *tara occulta dello Stato moderno*. La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, ed essi sono pur sempre molestati dalle reminiscenze di questo passato. È per essi istruttivo vedere l'*ancien régime* che visse da loro la sua *tragedia*, recitare ora la sua *commedia* come replica tedesca. *Tragica* fu la sua storia fino a quando esso era il vecchio potere preesistente del mondo mentre la libertà era un'idea personale, in una parola, fino a quando esso credeva e doveva credere nella propria giustificazione. Fino a che l'*ancien régime*, in quanto ordine mondiale vigente lottò contro un mondo ancora in divenire, dalla sua parte stava un errore storico universale non personale. Perciò il suo tramonto fu tragico.

Invece l'attuale regime tedesco, un anacronismo, una flagrante contraddizione con

assiommi universalmente riconosciuti, la nullità dell'*ancien régime* esposta alla vista del mondo, si immagina ancora di credere in sé stesso e pretende dal mondo la stessa immaginazione. Ma se credesse alla sua propria *essenza*, la celerebbe sotto l'*apparenza* di un'essenza estranea, e cercherebbe la sua salvezza nell'ipocrisia e nel sofisma? L'*ancien régime* moderno non è più che il *commediant* di un ordine mondiale, i cui *eroi reali* sono morti. La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire una figura vecchia. L'ultima fase di una figura storica universale è la sua *commedia*. Gli dei della Grecia, che già una volta erano stati tragicamente feriti a morte nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente nei *Dialoghi* di Luciano. Perché la storia procede così? Affinché l'umanità si separi *serenamente* dal suo passato. Questa *serena* destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania.²

Si noti la precisa caratterizzazione dell'*ancien régime* tedesco come un regime che «si immagina ancora di credere in sé stesso». Si potrebbe persino speculare sul significato del fatto che, nello stesso periodo, Kierkegaard sviluppava la sua idea che gli esseri umani non possono mai essere sicuri di credere: in ultima istanza, si limitano a «credere di credere». La formula di un regime che «si immagina ancora di credere in sé stesso» coglie bene la cancellazione del potere performativo («efficienza simbolica») dell'ideologia dominante: essa non funziona più come struttura fondamentale del legame sociale. E, ci potremmo chiedere, non ci troviamo oggi nella stessa situazione? In realtà, sarebbe più appropriato descrivere il cinismo contemporaneo come rappresentativo di una vera e propria inversione della formula marxiana: oggi, ci limitiamo a immaginare di *non* «credere veramente» nella nostra ideologia, ma a dispetto di questa distanza immaginaria, continuiamo a metterla in pratica. Noi crediamo non di meno, ma molto di più di quanto immaginiamo di credere. Benjamin ne era già consapevole quando osservava che «ogni cosa dipende da come si crede nella propria fede».³

Dodici anni prima dell'11 settembre, il 9 novembre del 1989, è caduto il Muro di Berlino. Questo evento sembrò annunciare l'inizio dei «felici anni Novanta», l'utopia di Francis Fukuyama della «fine della storia», la fede che la democrazia liberale avesse vinto in linea di principio, che l'avvento di una comunità liberale globale stesse aspettando appena dietro l'angolo, e che l'ostacolo a questo lieto fine hollywoodiano fosse meramente empirico e contingente (sacche locali di resistenza i cui leader non avevano ancora colto che il loro tempo era finito). L'11 settembre, invece, ha simboleggiato la fine del periodo clintoniano e avviato un'era in cui nuovi muri sembrano emergere dappertutto: tra Israele e Cisgiordania, lungo il confine messicano, ma anche all'interno degli stessi stati-nazione.

In un articolo su *Newsweek*, Emily Flynn Vencat e Ginanne Brownell riferiscono come oggi,

il fenomeno del «per soli membri» si sta espandendo fino a diventare un intero *modus vivendi*, includendo ogni cosa, dalle condizioni bancarie private alle cliniche sanitarie solo su invito [...], coloro che hanno i soldi stanno progressivamente rinchiudendo la loro intera vita dietro portoni sbarrati. Piuttosto che partecipare a grandi eventi mediatici, organizzano concerti privati, sfilate di moda ed esposizioni d'arte a casa propria. Vanno a fare shopping after-hours e la classe e la disponibilità economica dei loro vicini (e potenziali amici) viene rigorosamente controllata.

Una nuova classe globale sta così emergendo «con, ad esempio, un passaporto indiano, un castello in Scozia, un *pied-à-terre* a Manhattan e

un'isola privata ai Caraibi». Il paradosso è che i membri di questa classe globale «cenano in privato, fanno shopping in privato, fruiscono arte in privato, ogni cosa è privata, privata, privata». Si stanno creando un ambiente vitale proprio per risolvere il proprio angoscioso dilemma ermeneutico; come afferma Todd Mullan: «le famiglie ricche non possono 'iniziare a fare inviti alla gente e aspettarsi che questa capisca cosa voglia dire avere 300 milioni di dollari'». Allora quali *sono* i loro contatti con il mondo esterno? Sono di due tipi: affari e beneficenza (protezione dell'ambiente, lotta contro le malattie, mecenatismo ecc.). Questi cittadini globali vivono la loro vita per lo più nella natura incontaminata – facendo trekking in Patagonia o nuotando nell'acqua trasparente delle loro isole private. Non si può fare a meno di notare che una delle caratteristiche di fondo dell'atteggiamento di questi ultraricchi che vivono nelle loro torri d'avorio è la *paura*: paura della vita sociale esterna in sé. Le priorità maggiori degli «*ultrahigh-net-worth individuals*»⁴ sono quindi di minimizzare i rischi di sicurezza – malattie, esposizione alle minacce di crimine violento, e così via.⁵

Nella Cina contemporanea, il nuovo ricco si è costruito delle comunità isolate modellate sull'immagine idealizzata delle «tipiche» città occidentali; vicino a Shanghai, ad esempio, esiste una replica «reale» di una piccola cittadina inglese, compresa una via principale con pub, una chiesa anglicana, un supermercato Sainsbury ecc.: l'intera area è isolata da ciò che la circonda da una cupola invisibile, ma non meno reale. Non esiste più una gerarchia tra gruppi sociali che vivono nella stessa nazione, coloro che risiedono in questa città vivono in un universo per il quale, all'interno del suo immaginario ideologico, il mondo circostante di «classe inferiore» semplicemente *non esiste*. Questi «cittadini globali» che vivono in aree isolate, non rappresentano forse il vero polo opposto di coloro che vivono negli *slum* e delle altre «macchie bianche» della sfera pubblica? In effetti essi rappresentano le due facce della stessa medaglia, i due estremi della nuova divisione di classe. La città che incarna meglio questa divisione è San Paolo, nel Brasile di Lula, che ospita 250 eliporti nell'area del suo centro città. Per isolarsi dal pericolo di mescolarsi con la gente ordinaria, il ricco di San Paolo preferisce usare gli elicotteri, sicché, dando uno sguardo all'orizzonte della città, ci si sente veramente come se ci si trovasse in una megalopoli futurista del genere descritto in film come *Blade Runner* o *Il quinto elemento*, con la gente comune che sciamano per strade pericolose in basso, mentre il ricco volteggia in giro a un livello più alto, nell'aria.

Sembra così che l'utopia degli anni Novanta di Fukuyama debba morire due volte, dal momento che il crollo dell'utopia politica liberal-democratica dell'11 settembre non ha colpito l'utopia economica del mercato capitalista globale; se il collasso finanziario del 2008 ha un significato storico, allora, è come segno della fine della faccia economica del sogno di Fukuyama. Il che ci riporta alla parafrasi marxiana di Hegel: bisogna ricordare che, nella sua introduzione a una nuova edizione del *Diciotto Brumaio* negli anni Sessanta, Herbert Marcuse aggiunse un ulteriore giro di vite: a volte, la ripetizione in guisa di farsa può essere più terrificante della tragedia originale.

Questo libro assume la crisi in corso come punto di partenza, muovendo gradualmente verso gli «argomenti correlati», per dipanarne le condizioni e le implicazioni. Il primo capitolo offre una diagnosi della nostra situazione, sottolineando il nucleo utopico dell'ideologia capitalista che ha determinato sia la crisi in sé che le nostre percezioni e reazioni a essa. Il secondo capitolo cerca di individuare alcuni aspetti della nostra situazione che schiudono spazi per nuove forme della prassi comunista.

Ciò che il libro offre non è un'analisi neutrale, ma un'analisi impegnata ed estremamente «parziale» – dal momento che *la verità è parziale*, accessibile solo quando si prende posizione, senza per questo essere meno universale. La posizione presa, ovviamente, è quella del comunismo. Adorno inizia i suoi *Tre studi su Hegel* con una confutazione della tradizionale domanda riguardante Hegel, esemplificata dal titolo del libro di Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*. Una domanda di questo tipo presuppone, da parte dell'autore, l'adozione della posizione arrogante del giudice del passato; ma quando abbiamo a che fare con un vero grande filosofo, la vera domanda da porre non concerne ciò che questo filosofo può avere ancora da dirci, ciò che può ancora significare per noi, ma piuttosto l'opposto, ovvero ciò che *noi*, ciò che la nostra situazione contemporanea potrebbe rappresentare ai *sui* occhi, come la nostra epoca potrebbe apparire al *suo* pensiero. E lo stesso dovrebbe valere anche per il comunismo – anziché porsi l'ovvia domanda: «L'idea del comunismo è ancora pertinente oggi, può ancora essere usata come uno strumento di analisi e di prassi politica?», ci si dovrebbe domandare esattamente l'opposto: «Come appare la nostra situazione odierna nella prospettiva dell'idea comunista?» Qui risiede la dialettica del Vecchio e del Nuovo: sono coloro che propongono la costante creazione di nuovi termini («società postmoderna», «società del rischio», «società dell'informazione», «società postindustriale» ecc.) per cogliere ciò che sta accadendo oggi, a non cogliere i contorni di ciò che è realmente Nuovo. Il solo modo per cogliere la vera novità del Nuovo è analizzare il mondo attraverso le lenti di ciò che era «eterno» nel Vecchio. Se il comunismo è realmente un'Idea «eterna», allora esso funziona come un «universale concreto» hegeliano; è eterno non nel senso di una serie di caratteristiche astratte-universali che possono essere applicate ovunque, ma nel senso che deve essere reinventato in ogni nuova situazione storica.

Nei bei vecchi tempi del Socialismo realmente esistente, tra i dissidenti veniva usata una barzelletta popolare per illustrare la futilità delle loro proteste. Nel quindicesimo secolo, quando la Russia era occupata dai mongoli, un contadino e sua moglie stavano camminando per una polverosa strada di campagna; un guerriero mongolo su un cavallo si fermò accanto a loro e disse al contadino di avere intenzione di violentare sua moglie, aggiungendo poi: «Ma dal momento che c'è un sacco di polvere sul terreno, devi reggere i miei testicoli mentre violento tua moglie, in modo che non si sporchino!» Dopo che il mongolo ebbe compiuto il misfatto e cavalcato via, il contadino iniziò a ridere e a saltare dalla gioia. Sua moglie, sorpresa, chiese: «Come puoi saltare dalla gioia quando sono stata appena violentata brutalmente davanti ai tuoi

occhi?» Il contadino rispose: «Ma l'ho fregato! Le sue palle sono coperte di polvere!» Questa triste barzelletta rivela la situazione dei dissidenti: pensavano di stare sferrando dei seri colpi alla *nomenklatura* del partito, ma tutto quello che stavano facendo era sporcare leggermente i testicoli della *nomenklatura*, mentre l'élite dirigente continuava a violentare il popolo...

La sinistra critica odierna non si trova forse in una situazione simile? (Tra i nomi contemporanei per questa pratica consistente nell'insozzare appena leggermente coloro che detengono il potere, possiamo annoverare la «decostruzione», o la «protezione delle libertà individuali»). In un famoso scontro all'università di Salamanca nel 1936, Miguel de Unamuno lanciò una frecciata ai franchisti: «*Venceréis, pero no convenceréis*» («Vincerete, ma non convincerete»). È tutto qui quello che oggi la sinistra può dire al capitalismo globale trionfante? La sinistra è predestinata a continuare a giocare il ruolo di coloro che, al contrario, convincono ma nondimeno continuano a perdere (e sono particolarmente convincenti nello spiegare retroattivamente le ragioni del proprio fallimento)? Il nostro compito è scoprire come fare un passo in avanti. La nostra undicesima tesi dovrebbe essere: nelle nostre società, la sinistra critica finora è riuscita solo a sporcare coloro che stanno al potere, mentre il punto reale è castrarli...

Ma come possiamo riuscirci? È necessario imparare dai fallimenti della politica della sinistra nel ventesimo secolo. Il compito non è praticare la castrazione nell'apice di uno scontro diretto, ma minare coloro che stanno al potere con un lavoro ideologico-critico paziente, in modo tale che, sebbene siano ancora al potere, ci si accorga improvvisamente che i potenti si ritrovano a parlare con voci innaturalmente acute. Negli anni Sessanta, Lacan chiamò il periodico della sua scuola, che fu pubblicato in maniera irregolare per un breve periodo, *Scilicet*. Il messaggio non era il significato oggi predominante della parola («cioè», «ossia», «vale a dire»), ma letteralmente: «è permesso sapere». (Sapere cosa? Ciò che la Scuola freudiana di Parigi pensa dell'inconscio...) Oggi, il nostro messaggio dovrebbe essere lo stesso: è permesso sapere e impegnarsi pienamente nel comunismo, agire nuovamente in piena fedeltà all'idea comunista. La permissività liberale è dell'ordine del *videlicet* – è permesso *vedere* – ma la fascinazione per l'oscenità che ci è consentito osservare ci impedisce di *sapere cos'è ciò che vediamo*.

Morale della storia: il tempo del ricatto moralistico liberal-democratico è finito. Non dobbiamo più continuare a giustificarci; mentre loro farebbero meglio a iniziare a farlo presto.

Capitolo primo

È l'ideologia, stupido!

Socialismo capitalista?

La sola cosa veramente sorprendente rispetto al collasso finanziario del 2008 è la facilità con cui è stata accettata l'idea che il suo accadimento fosse una sorpresa imprevedibile che ha lasciato di sasso i mercati. Si pensi alle manifestazioni che, per tutto il primo decennio del nuovo millennio, hanno accompagnato regolarmente le riunioni dell'FMI e della Banca Mondiale: le proteste dei dimostranti non contenevano solo gli abituali temi anti-globalizzazione (lo sfruttamento crescente dei paesi del Terzo Mondo, e così via), ma anche il fatto che le banche stavano creando l'illusione della crescita giocando con il denaro fittizio, e che questo avrebbe portato a un crollo. Non erano solo economisti come Paul Krugman e Joseph Stiglitz a mettere in guardia contro i pericoli imminenti e a rendere chiaro che coloro che promettevano una crescita continua non comprendevano realmente cosa stava accadendo sotto il loro naso. A Washington nel 2004, manifestarono talmente tante persone contro il pericolo di un crollo finanziario che la polizia dovette mobilitare 8000 poliziotti locali aggiuntivi e portarne altri 6000 dal Maryland e dalla Virginia. Ciò che ne seguì furono lacrimogeni, manganellate e arresti di massa, talmente tanti che la polizia dovette usare degli autobus per il trasporto. Il messaggio era forte e chiaro, e la polizia venne usata letteralmente per soffocare la verità.

Dopo questo sforzo prolungato di ignoranza volontaria non ci si deve stupire del fatto che, quando la crisi è finalmente scoppiata, per usare le parole di uno dei partecipanti, «Nessuno [sapeva] cosa fare». La ragione è che le aspettative facevano parte del gioco: il modo in cui il mercato reagirà dipende non solo da quanto le persone hanno fiducia in questo o in quell'intervento, ma ancora di più da quanto esse pensano che gli *altri* avranno fiducia: non è possibile tenere conto degli effetti delle proprie scelte. Molto tempo fa, John Maynard Keynes rese bene quest'autoreferenzialità quando paragonò il mercato azionistico a una stupida gara in cui i partecipanti devono scegliere diverse ragazze carine da un centinaio di fotografie: il vincitore è colui che sceglie le ragazze più vicine all'opinione media. «Non si tratta di scegliere quelli [i volti] che, giudicati obiettivamente, sono realmente i più graziosi, e nemmeno quelli che una genuina opinione media ritenga i più graziosi. Abbiamo raggiunto il terzo grado, nel quale la nostra intelligenza è rivolta a indovinare come l'opinione media immagina che sia fatta l'opinione media medesima». ¹ Così, siamo costretti a scegliere senza avere a nostra disposizione la conoscenza che ci permetterebbe di compiere una scelta

ponderata, o come scrive John Gray: «*Siamo costretti a vivere come se fossimo liberi*».2

Nel momento del crollo, Joseph Stiglitz scrisse che, a dispetto del consenso crescente tra gli economisti sul fatto che nessuna azione di salvataggio basata sul piano del segretario del Tesoro statunitense, Henry Paulson, avrebbe funzionato,

[...] per i politici è impossibile non fare niente in una crisi del genere. Dunque non ci rimane che sperare che un accordo messo insieme dalla miscela tossica di interessi particolari, economie mal dirette, e ideologie di destra che ha prodotto la crisi possa produrre in qualche modo un risultato che funzioni – o quantomeno che il suo fallimento non provochi troppi danni.3

Stiglitz ha ragione, dal momento che i mercati sono effettivamente basati sulla fede (persino la fede nella fede degli altri), così quando i *media* sono preoccupati rispetto al «modo in cui il mercato reagirà» al piano di salvataggio, si tratta non solo della questione delle sue reali conseguenze, ma anche della *fede* dei mercati nell'efficacia del piano. Questo è il motivo per cui il piano di salvataggio potrebbe funzionare, anche se è economicamente sbagliato.4

La pressione a «fare qualcosa» in questo caso è simile alla pulsione superstiziosa a fare qualche gesto quando stiamo osservando un processo su cui non abbiamo un'influenza reale. I nostri atti non sono forse spesso gesti di questo tipo? Il vecchio detto: «Non parlare e basta, fa qualcosa!» è una delle cose più stupide che si possano dire, persino se misurata sugli standard del senso comune. Forse, in fin dei conti il problema è stato che abbiamo fatto troppo: intervenire nella natura, distruggere l'ambiente ecc. Forse è tempo di fare un passo indietro, di pensare e *dire* la cosa giusta. È vero, spesso parliamo di qualcosa invece di farla; ma a volte facciamo cose per non pensarci né parlarne. Come buttare 700 miliardi di dollari davanti a un problema anziché riflettere in primo luogo sul modo in cui il problema si è creato.

Nella confusione crescente, c'è sicuramente materiale sufficiente per indurci a riflettere. Il 15 luglio del 2008, il senatore repubblicano Jim Bunning attaccò il presidente della Federal Reserve, Ben Bernanke, affermando che la sua proposta mostrava come «il socialismo fosse vivo e vegeto in America»: «Ora la Federal Reserve vuole essere il regolatore di rischio sistemico. Ma la Federal Reserve è il rischio sistemico. Dare alla Federal Reserve maggiori poteri è come dare una mazza più grande al figlio del vicino che ha rotto la tua finestra giocando a baseball per strada e pensare che risolverà il problema».5 Il 23 settembre intervenne nuovamente, definendo «non-americano» il piano del Tesoro per il più grande salvataggio finanziario dalla Grande Depressione:

Qualcuno deve assumersi queste perdite. Possiamo lasciare che le persone che hanno preso le decisioni sbagliate paghino le conseguenze delle loro azioni, oppure possiamo distribuire questa sofferenza agli altri. E questo è esattamente ciò che propone di fare il Segretariato di Stato, prendere la sofferenza di Wall Street e distribuirla ai contribuenti [...]. Questo salvataggio massiccio non è la soluzione, è socialismo finanziario, ed è non-americano.

Bunning è stato il primo a sottolineare pubblicamente i contorni del ragionamento che stava dietro la rivolta del Partito repubblicano contro il piano di salvataggio, sfociata nel rifiuto della proposta della Federal

Reserve il 29 settembre. L'argomentazione merita un'analisi più attenta. Va notato che la resistenza repubblicana al progetto di salvataggio era formulata in termini di «guerra di classe»: Wall Street contro «Main Street». Perché dovremmo aiutare quelli di «Wall Street» responsabili della crisi, mentre chiediamo alle persone coperte di ipoteche di «Main Street» di pagarne il prezzo? Questo non è un caso evidente di ciò che la teoria economica chiama «casualità morale», definita come il «rischio che qualcuno si comporti in modo immorale perché l'assicurazione, la legge o qualche altro agente lo proteggerà da qualsiasi perdita che potrebbe essere causata dal suo comportamento»? Se sono assicurato contro il fuoco, ad esempio, prenderò meno precauzioni rispetto al fuoco (o, in extremis, appiccherò persino il fuoco alle mie proprietà in perdita, ma coperte da assicurazione). Lo stesso vale per le grandi banche: non sono forse protette da grandi perdite e in grado di conservare i propri profitti? Non è strano che Michael Moore abbia scritto una lettera pubblica che condannava il piano di salvataggio come il furto del secolo.

Questa inattesa sovrapposizione tra il punto di vista della sinistra e quello dei repubblicani conservatori dovrebbe indurci a fare una pausa di riflessione. Ciò che le due prospettive condividono è il loro disprezzo per i grandi speculatori e i manager aziendali che traggono profitto dal gioco d'azzardo, ma sono protetti dai fallimenti da «paracaduti d'oro». Si pensi alla battuta crudele da *Essere o non essere* di Lubitsch: quando gli viene chiesto dei campi di concentramento nella Polonia occupata, l'ufficiale nazista in carica «Campo di concentramento Erhardt» ribatte: «Noi facciamo il concentramento e i polacchi fanno il campo». Non vale lo stesso per lo scandalo della bancarotta di Enron del gennaio 2002, che può essere interpretato come una sorta di commento ironico alla nozione di società del rischio? Migliaia di impiegati che persero il loro lavoro e i loro risparmi erano certamente esposti al rischio, ma senza avere avuto nessuna scelta reale rispetto a esso: il rischio appariva loro come un destino cieco. Al contrario, coloro che avevano una qualche comprensione del rischio implicato, così come il potere di intervenire nella situazione (cioè i top manager), hanno minimizzato i loro rischi incassando le loro azioni e opzioni prima della bancarotta. Pertanto è vero che viviamo in una società delle scelte rischiose, ma è una società in cui solo alcuni fanno le scelte, mentre gli altri fanno il rischio...

Il piano di salvataggio è veramente una misura «socialista», la nascita del socialismo di Stato negli USA? Se lo è, si tratta di una forma veramente peculiare: un provvedimento «socialista» il cui scopo principale non è aiutare il povero, ma il ricco, non coloro che prendono a prestito, ma coloro che prestano. Per colmo dell'ironia, la «socializzazione» del sistema bancario è accettabile quando serve a stabilizzare il capitalismo. (Si noti la simmetria con la Cina di oggi: nello stesso modo, i comunisti cinesi usano il capitalismo per rafforzare il loro regime «socialista»).

E se la «casualità morale» fosse inscritta nella struttura stessa del capitalismo? Questo equivale a dire che *non c'è modo di separarli*: nel sistema capitalista, il benessere di Main Street dipende dalla prosperità di Wall Street. Così, mentre i populistici repubblicani che resistono al piano di

salvataggio stanno facendo la cosa sbagliata per le ragioni giuste, coloro che propongono il salvataggio stanno facendo la cosa giusta per le ragioni sbagliate. Per dirlo in modo più sofisticato, la relazione è intransitiva: mentre ciò che è buono per Wall Street non è necessariamente buono per Main Street, Main Street non può prosperare se Wall Street si sente male, e questa asimmetria dà un vantaggio a priori a Wall Street.

Si pensi all'argomento abituale della «distribuzione capillare» contro la redistribuzione egualitaria (attraverso alti livelli di imposta progressiva ecc.): invece di rendere il povero più ricco, essa rende il ricco più povero. Lungi dall'essere meramente anti-interventista, questo atteggiamento mostra in realtà una comprensione accurata dell'intervento economico statale: sebbene tutti noi vogliano che i poveri diventino più ricchi, è controproducente aiutarli direttamente, dal momento che essi non costituiscono l'elemento dinamico e produttivo della società. Il solo tipo di intervento necessario è quello che aiuta il ricco a divenire più ricco; i profitti si distribuiranno allora automaticamente, da sé, tra i poveri... Oggi questo argomento prende la forma della credenza che, se iniettiamo abbastanza denaro in Wall Street, esso potrebbe diffondersi capillarmente su Main Street, aiutando i lavoratori comuni e i proprietari di casa. Così, di nuovo, se si vuole che la gente abbia il denaro per costruire case, non bisogna darglielo direttamente, ma darlo a coloro che a loro volta le presteranno i soldi. Secondo questa logica, questo è il solo modo per creare una prosperità genuina; altrimenti, accadrà soltanto che lo Stato distribuirà fondi ai bisognosi a spese dei reali creatori di ricchezza.

Di conseguenza, coloro che predicano la necessità di un ritorno dalla speculazione finanziaria all'«economia reale» della produzione di beni per soddisfare i bisogni reali della gente, non coglie il vero nodo del capitalismo: il processo di autoproduzione e auto-alimentazione della circolazione finanziaria è la sua sola dimensione del Reale, in contrasto con la realtà della produzione. Quest'ambiguità è stata resa evidente nel corso del recente collasso finanziario, quando siamo stati simultaneamente bombardati dagli appelli a un ritorno all'«economia reale» e dai richiami al fatto che la circolazione finanziaria, un *sound system* finanziario, è la linfa vitale delle nostre economie. Che strana linfa vitale è questa che non prende parte all'«economia reale»? L'«economia reale» è in sé stessa come un cadavere privo di sangue? Lo slogan populista «Salviamo Main Street, non Wall Street!» è oggi totalmente fuorviante, una forma di ideologia delle più pure: esso trascura il fatto che ciò che fa funzionare Main Street sotto il capitalismo è Wall Street! Si abbatta *quel* muro⁶ e Main Street sarà invasa dal panico e dall'inflazione. Guy Sorman, un ideologo esemplare del capitalismo contemporaneo, ha quindi ragione quando afferma: «Non è economicamente razionale distinguere il 'capitalismo virtuale' dal 'capitalismo reale': niente di reale è stato mai prodotto senza essere finanziato [...], persino in tempi di crisi finanziaria, i benefici globali dei nuovi mercati finanziari hanno superato i loro costi».⁷

Mentre i collassi e le crisi finanziarie sono ovvi promemoria del fatto che la circolazione del Capitale non è un circolo chiuso che può pienamente reggersi da sé – che essa presuppone una realtà assente in cui

i beni reali che soddisfano i bisogni della gente sono prodotti e venduti – la loro lezione più sottile è che non ci può essere un ritorno a questa realtà, malgrado tutta la retorica del «torniamo dallo spazio virtuale della speculazione finanziaria alla gente reale che produce e consuma». Il paradosso del capitalismo è che non si può gettare l'acqua sporca della speculazione finanziaria salvando il bambino sano dell'economia reale.

È troppo facile liquidare questa linea di ragionamento come una difesa ipocrita dei ricchi. Il problema è che, finché rimaniamo in un ordine capitalista, *c'è una verità in essa*: ovvero, dare un calcio a Wall Street colpirebbe realmente i comuni lavoratori. Per questo i democratici che hanno sostenuto il piano di salvataggio non erano incoerenti con le loro inclinazioni di sinistra. Sarebbero stati incoerenti qualora avessero accettato le premesse dei populistici repubblicani: che il (vero, autentico) capitalismo e l'economia del libero mercato sono una questione popolare, della classe lavoratrice, mentre l'intervento dello Stato è una strategia dell'élite delle classi privilegiate mirante a sfruttare la gente comune che lavora duramente. «Capitalismo versus socialismo» diviene allora gente comune che lavora duramente versus strati delle classi privilegiati.

Ma non c'è niente di nuovo in un forte intervento statale nel sistema bancario o nell'economia in generale. Lo stesso collasso recente è il risultato di un intervento di questo tipo: quando, nel 2001, scoppiò la bolla della New Economy (che esprime l'essenza del problema della «proprietà intellettuale»), fu deciso di rendere il credito più facile per reindirizzare la crescita nell'immobiliare. (La causa ultima del collasso del 2008 è stata, quindi, da questo punto di vista, l'impasse della proprietà intellettuale). E, se ampliamo il nostro orizzonte sino a comprendere la realtà globale, vediamo che al tessuto delle relazioni economiche internazionali sono intrecciate decisioni politiche. Un paio d'anni fa, un report della CNN dal Mali descriveva la realtà del «mercato libero» internazionale. I due pilastri dell'economia del Mali sono il cotone al sud e il bestiame bovino al nord, ed entrambi attraversano delle difficoltà a causa del modo in cui le potenze occidentali violano le medesime regole che esse cercano di imporre alle nazioni povere del Terzo Mondo. Il Mali produce cotone di ottima qualità, ma il problema è che il sostegno finanziario del governo statunitense ai propri produttori di cotone equivale a più dell'intero bilancio statale del Mali, quindi non è sorprendente che il Mali non possa competere. Al nord, il colpevole è l'Unione Europea: la carne di manzo del Mali non può competere con il latte e la carne di manzo europei fortemente sovvenzionati. L'Unione Europea sovvenziona ogni singola vacca con circa 500 euro all'anno: più del reddito pro capite nel Mali. Come ha affermato il ministro dell'economia del Mali: non abbiamo bisogno del vostro aiuto o dei vostri consigli o delle vostre lezioni sugli effetti benefici dell'abolizione di un'eccessiva regolazione da parte dello Stato; per favore, limitatevi ad attenervi alle vostre stesse regole riguardanti il libero mercato e i nostri problemi saranno fundamentalmente risolti... Dove sono i difensori repubblicani del libero mercato qui? Il crollo del Mali dimostra la realtà di cosa significa per gli Stati Uniti «mettere il paese al primo posto».

Tutto ciò indica chiaramente che non esiste qualcosa di simile a un

libero mercato: in ogni situazione particolare le configurazioni del mercato sono sempre regolate da decisioni politiche. Il vero dilemma dunque non è: «Lo Stato deve intervenire?», ma: «Che genere di intervento è necessario?» E questa è materia per la politica reale: cioè la lotta per definire le fondamentali coordinate «apolitiche» delle nostre vite. Tutte le questioni politiche sono in un certo senso non-partigiane; esse riguardano la questione: «Qual è il nostro paese?» Così il dibattito sul piano di salvataggio è precisamente *vera* politica, nella misura in cui ha a che vedere con decisioni riguardanti le caratteristiche fondamentali della nostra vita sociale ed economica, e nel processo mobilita persino i fantasmi della lotta di classe. Non c'è una posizione «oggettiva», tecnica, che stia semplicemente aspettando di essere applicata qui; si deve solo stare da una parte o da un'altra, politicamente.

C'è una reale possibilità che la vittima principale della crisi in corso non sarà il capitalismo, ma la sinistra stessa, nella misura in cui la sua incapacità di offrire un'alternativa globale praticabile è stata resa nuovamente evidente a tutti. È stata la sinistra, effettivamente, a essere stata colta impreparata. È come se gli avvenimenti recenti fossero stati messi in atto con un rischio calcolato al fine di mostrare che, persino in periodi di crisi distruttive, non c'è un'alternativa praticabile al capitalismo. *Thamzing* è una parola tibetana del periodo della Rivoluzione culturale, con inquietanti riverberi per i liberali: significa «sessione di lotta», un'audizione e una critica collettiva pubblica di un individuo che viene interrogato aggressivamente in modo da giungere alla sua rieducazione politica attraverso la confessione dei suoi errori e una rigida autocritica. La sinistra oggi ha forse bisogno di una lunga sessione di *thamzing*?

Immanuel Kant contrastava il motto conservatore «Non pensare, obbedisci!» non con l'ingiunzione «Non obbedire, pensa», ma piuttosto con «Obbedisci, ma pensa!» Quando siamo pietrificati da eventi come il piano di salvataggio, dovremmo tenere a mente che dal momento che si tratta di una forma di ricatto, dobbiamo resistere alla tentazione populista di dar sfogo alla nostra rabbia a rischio di colpire noi stessi. Invece di uno sfogo impotente, dovremmo controllare la nostra furia e trasformarla in una fredda determinazione a pensare, a riflettere in un modo radicale e chiedere che genere di società è quella che rende possibile un ricatto di questo tipo.

La crisi come terapia d'urto

Il collasso finanziario sarà un momento di rinsavimento, il risveglio da un sogno? Tutto dipende da come sarà tradotto nell'ordine simbolico, da quale interpretazione ideologica o da quale storia si imporrà e determinerà la percezione generale della crisi. Quando il corso normale delle cose viene interrotto in modo drammatico, il campo si apre a una competizione ideologica «discorsiva», com'è successo, ad esempio, nella Germania dei primi anni Trenta, quando, evocando la cospirazione ebraica, Hitler trionfò nella competizione su quale narrazione avrebbe

spiegato meglio le cause della crisi della Repubblica di Weimar e offerto il modo migliore per sfuggire alla crisi. In modo simile, nella Francia del 1940 fu la narrazione del maresciallo Pétain a vincere nella lotta per spiegare le ragioni della sconfitta francese. Ogni aspettativa ingenua della sinistra che la crisi finanziaria ed economica in corso aprirà necessariamente uno spazio per la sinistra radicale è quindi senza dubbio pericolosamente miope. Il primo effetto immediato della crisi non sarà l'ascesa di una politica emancipatrice radicale, ma piuttosto l'ascesa del populismo razzista, ulteriori guerre, povertà crescente nei paesi più poveri del Terzo Mondo e maggiori divisioni tra i ricchi e i poveri all'interno di tutte le società.

Mentre le crisi scuotono le persone nel loro autocompiacimento, costringendole a mettere in questione le basi delle loro vite, la prima reazione più spontanea è il panico, che porta a un «ritorno ai fondamenti»: le premesse di base dell'ideologia dominante, lungi dall'essere messe in dubbio, sono riaffermate in modo ancora più violento. Il pericolo è quindi che il collasso in corso venga usato in modo simile a quello che Naomi Klein ha chiamato la «dottrina dello shock». In effetti, c'è qualcosa di sorprendente nelle reazioni prevalentemente ostili al recente libro di Klein: sono molto più violente di quanto ci si potesse aspettare; persino i liberali di sinistra benevoli, che simpatizzano con alcune delle sue analisi, deplorano il fatto che «le sue invettive oscurano il suo ragionamento» (come ha scritto Will Hutton nella sua recensione al libro su *The Observer*). È chiaro che Klein ha toccato qualche nervo scoperto con la sua tesi chiave:

Visti attraverso la lente di questa dottrina, gli ultimi trentacinque anni hanno un aspetto molto diverso. Alcune delle più drammatiche violazioni dei diritti umani nella nostra epoca, usualmente considerate semplici atti di sadismo compiuti da regimi antidemocratici, in realtà sono state commesse con l'intento deliberato di terrorizzare l'opinione pubblica allo scopo di preparare il terreno per l'introduzione di «riforme» radicali in senso liberista.⁸

Questa tesi è sviluppata attraverso una serie di analisi concrete, tra cui è centrale quella della guerra in Iraq: l'attacco statunitense contro l'Iraq era sorretto dall'idea che, seguendo la strategia militare «sciocca e terrorizza», il paese poteva essere organizzato come un paradiso del libero mercato, dal momento che il suo popolo sarebbe stato talmente traumatizzato che non avrebbe offerto alcuna resistenza... L'imposizione di un'economia di mercato è dunque resa molto più facile se la strada che conduce a essa è lastricata da qualche sorta di trauma (naturale, militare, economico) che, per così dire, costringe le persone a spogliarsi delle «vecchie abitudini», trasformandole in una *tabula rasa* ideologica, sopravvissute alla propria morte simbolica, pronte ad accettare il nuovo ordine ora che tutti gli ostacoli sono stati spazzati via. E si può essere certi che la dottrina dello shock di Klein vale anche per le questioni ecologiche: lungi dal mettere in pericolo il capitalismo, un'estesa catastrofe ecologica potrebbe rinvigorislo, aprendo nuovi e finora inauditi spazi per l'investimento capitalista.

Forse allora anche il crollo economico sarà usato come uno «shock», che crei le condizioni per la successiva terapia liberale? La necessità di una tale terapia d'urto deriva dal nucleo *utopico* (spesso dimenticato)

dell'economia neoliberista. Il modo in cui i fondamentalisti del mercato reagiscono ai risultati distruttivi della messa in pratica delle loro ricette è tipico dei «totalitari» utopici: attribuiscono la colpa di tutti i fallimenti ai compromessi di coloro che hanno realizzato i loro schemi (c'era ancora troppo intervento statale ecc.) e non domandano nient'altro che un'applicazione ancora più radicale delle loro dottrine.

Di conseguenza, per dirla in termini marxisti ormai fuori moda, il compito centrale dell'ideologia dominante nella crisi attuale è imporre una narrazione che attribuisca la colpa del collasso, non al sistema capitalista globale *in quanto tale*, ma alle sue deviazioni secondarie e contingenti (controllo legale eccessivamente negligente, corruzione delle grandi istituzioni finanziarie, e così via). In modo analogo, nell'era del socialismo realmente esistente, gli ideologi pro-socialisti tentavano di salvare l'idea del socialismo affermando che il fallimento delle «democrazie popolari» era il fallimento di una versione non autentica del socialismo, non dell'idea in quanto tale, e che dunque i regimi socialisti esistenti avevano bisogno di una riforma radicale anziché di un superamento e di un'abolizione. Non è privo di ironia il fatto di notare che gli ideologi che una volta si prendevano gioco di questa difesa critica del socialismo in quanto illusoria, ora fanno ampiamente ricorso alla stessa linea di difesa: non è il capitalismo in quanto tale a essere in bancarotta, ma solo la sua realizzazione distorta...

Contro questa tendenza bisogna insistere sulla questione chiave: qual è «l'imperfezione» nel sistema *in quanto tale* che apre la possibilità di tali crisi e collassi? La prima cosa da tenere a mente qui è che l'origine della crisi è «benigna»: come abbiamo notato, dopo lo scoppio della bolla della New Economy, la decisione, presa in modo bipartisan, era di facilitare reali investimenti patrimoniali in modo da far andare avanti l'economia e prevenire la recessione. Il crollo attuale è dunque semplicemente il prezzo pagato per le misure prese qualche anno fa dagli Stati Uniti per evitare la recessione. Il pericolo allora è che la narrazione dominante della crisi sarà una narrazione che, invece di svegliarci dal sogno, ci permetterà di *continuare a sognare*. Ed è a questo punto che dobbiamo iniziare a preoccuparci non solo per le conseguenze economiche della crisi, ma per l'ovvia tentazione di rafforzare la «guerra al terrorismo» e l'interventismo USA al fine di far girare il motore dell'economia, o quantomeno di usare la crisi per imporre ulteriori pesanti misure di «aggiustamento strutturale».

Un caso esemplare del modo in cui il collasso economico viene già usato nella lotta ideologico-politica riguarda il conflitto rispetto a cosa fare con General Motors: lo Stato deve consentire il suo fallimento oppure no? Dal momento che GM è una di quelle istituzioni che incarnano il sogno americano, il suo fallimento è stato a lungo considerato impensabile. Un numero crescente di voci, tuttavia, fa ora riferimento alla crisi come la spinta in più che deve farci accettare l'impensabile. Un articolo del *New York Times* intitolato *Immaginare un fallimento di gm* inizia inquietantemente con: «Dal momento che General Motors combatte per evitare di trovarsi a corto di liquidità il prossimo anno, la prospettiva un tempo impensabile di presentare un'istanza di fallimento per GM inizia

a sembrare molto più pensabile».⁹ Dopo una serie di argomenti prevedibili (la bancarotta non significherebbe automaticamente perdita di posti di lavoro, ma solo una ristrutturazione che renderebbe la compagnia più snella e più modesta, più adatta alle difficili condizioni dell'economia attuale, e così via), l'articolo mette i puntini sulle «i» verso la fine, quando si concentra sullo stallo «tra GM e i suoi lavoratori e pensionati sindacalizzati»: «Il fallimento permetterebbe a GM di *rigettare unilateralmente i suoi accordi contrattuali collettivi*, nella misura in cui viene approvato da un giudice». In altre parole, il fallimento deve essere usato per rompere le ossa a uno degli ultimi sindacati forti negli USA, lasciando migliaia di lavoratori con paghe più basse e migliaia di altri con pensioni inferiori. Si noti nuovamente il contrasto con la necessità urgente di salvare le grandi banche: nel caso di GM, dove è in gioco la sopravvivenza di decine di migliaia di lavoratori attivi e pensionati, ovviamente non c'è nessuna emergenza, ma piuttosto l'opportunità di consentire al libero mercato di operare con la forza brutale. Come se fossero i sindacati i responsabili delle difficoltà di GM, e non il fallimento della strategia manageriale! Questo è il modo in cui l'impossibile diventa possibile: ciò che sinora era considerato impensabile all'interno dell'orizzonte degli standard stabiliti per condizioni di lavoro decenti diviene ora accettabile.

In *Miseria della filosofia* Marx scrisse che l'ideologia borghese ama storicizzare: ogni forma sociale, religiosa e culturale è storica, contingente e relativa – ogni forma tranne la propria. Una volta *c'era* la storia, ma ora non c'è più nessuna storia:

Gli economisti hanno un singolare modo di procedere. Per loro non ci sono che due tipi di istituzioni, quelle artificiali e quelle naturali. Le istituzioni del feudalesimo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia sono istituzioni naturali. In questo rassomigliano ai teologi, che stabiliscono, essi pure, due tipi di religioni. Qualsiasi religione che non sia la loro è un'invenzione degli uomini, mentre la loro religione è un'emanazione di Dio. Dicendo che i rapporti attuali – i rapporti della produzione borghese – sono naturali, gli economisti fanno capire che sono rapporti con cui si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Dunque, questi rapporti sono a loro volta leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che devono reggere sempre la società. Così c'è stata storia, ma ora non c'è più. C'è stata storia perché ci sono state istituzioni del feudalesimo e in queste istituzioni del feudalesimo si incontrano rapporti di produzione del tutto diversi da quelli della società borghese che gli economisti vogliono far passare per naturali e quindi eterni.¹⁰

Sostituiamo «feudalesimo» con «socialismo» ed esattamente lo stesso vale per gli attuali apologeti del capitalismo liberal-democratico.

Non stupisce che il dibattito attorno ai limiti dell'ideologia liberale stia prosperando in Francia: la ragione non è la lunga tradizione statale che diffida del liberalismo; è piuttosto il fatto che la distanza francese nei confronti delle idee dominanti nel mondo anglosassone permette non solo un atteggiamento critico, ma anche una percezione più chiara della struttura ideologica di base del liberalismo. Se si cerca una versione clinicamente pura, distillata in laboratorio dell'ideologia capitalista contemporanea, ci si deve rivolgere a Guy Sorman. Già il titolo di un'intervista che ha rilasciato recentemente in Argentina – «Questa crisi sarà abbastanza breve»¹¹ – indica che Sorman adempie alla necessità di base che l'ideologia liberale deve soddisfare rispetto alla crisi finanziaria: normalizzare la situazione: «Le cose possono apparire dure, ma la crisi

sarà breve, è solo parte del normale ciclo di distruzione creativa attraverso cui progredisce il capitalismo». O, come Sorman afferma in un altro dei suoi testi, «la distruzione creativa è la miccia della crescita economica»: «Questa sostituzione continua del vecchio con il nuovo – guidata dall'innovazione tecnica e dallo spirito imprenditoriale, incoraggiata da buone politiche economiche – porta prosperità, per quanto coloro che sono sostituiti dal processo, i cui posti di lavoro divengono superflui, possano comprensibilmente avere delle obiezioni contro questo».¹² (Questa normalizzazione, ovviamente, coesiste con il suo opposto: il panico creato dalle autorità in modo da provocare uno shock tra un pubblico più ampio – «le basi del nostro stile di vita sono in pericolo!» – preparandolo in questo modo ad accettare la soluzione proposta, ovviamente ingiusta, come inevitabile). Il presupposto di Sorman è che, negli ultimi decenni (più precisamente, a partire dalla caduta del socialismo nel 1990), l'economia è finalmente diventata una scienza dimostrata: in una situazione quasi da laboratorio, lo stesso paese era diviso in due (Germania dell'Est e dell'Ovest, Corea del Nord e del Sud), e ognuna delle sue parti era sottomessa a un sistema economico opposto, con risultati evidenti.

Ma l'economia è realmente una scienza? Mentre Sorman ammette che il mercato è pieno di comportamenti e reazioni irrazionali, la sua ricetta è – se non psicologica – «neuro-economica»:

Gli agenti economici tendono a comportarsi sia razionalmente che irrazionalmente. Gli esperimenti in laboratorio hanno dimostrato che una parte del nostro cervello è responsabile per molte delle nostre decisioni a breve termine economicamente sbagliate, mentre un'altra è responsabile delle decisioni che hanno un senso dal punto di vista economico, avendo normalmente una prospettiva più ampia. Lo Stato non dovrebbe proteggerci dai nostri stessi impulsi irrazionali, esattamente nello stesso modo in cui ci protegge dall'asimmetria di Akerlof proibendo l'*insider trading*?

Ovviamente Sorman aggiunge rapidamente che

[...] sarebbe assurdo usare l'economia comportamentale per giustificare la restaurazione di un'eccessiva regolamentazione da parte dello Stato. Dopotutto, lo Stato non è più razionale degli individui, e le sue azioni possono avere delle conseguenze enormemente distruttive. La neuro-economia dovrebbe incoraggiarci a rendere i mercati più trasparenti, non più regolati.

Con questa felice doppia regola della scienza economica integrata dalla neuro-economia, l'epoca dei sogni ideologici mascherati da scienza è superata, come in Marx, la cui opera «può essere descritta come una riscrittura materialista della Bibbia, con tutte le figure presenti in essa e il proletariato nel ruolo del Messia. Il pensiero ideologico del diciannovesimo secolo è senza alcun dubbio una teologia materialistica». Ma anche se il marxismo è morto, l'imperatore nudo continua a ossessionarci in nuove vesti, prima tra tutte quella dell'ecologismo:

Rivoltosi non ordinari, i verdi sono i preti di una nuova religione che mette la natura sopra il genere umano. Il movimento ecologista non è una simpatica lobby «*peace-and-love*», ma una forza rivoluzionaria. Come in molte delle religioni dei nostri giorni, i suoi mali designati sono apparentemente descritti sulla base della conoscenza scientifica: riscaldamento globale, estinzione delle specie, perdita della biodiversità, «super cattive erbe». Nei fatti, tutte queste minacce sono frutti dell'immaginazione dei verdi. I verdi prendono a prestito il loro vocabolario dalla scienza senza valersi della sua razionalità. Il loro metodo non è nuovo; anche Marx

ed Engels pretendevano di basare la loro visione del mondo sulla scienza del loro tempo, il darwinismo.

Sorman, dunque, accetta l'affermazione del suo amico José Maria Aznar, che il movimento ecologico è il «comunismo del ventunesimo secolo»:

È certo che l'ecologismo è un comunismo resuscitato, l'attuale [forma dell']anticapitalismo [...]. Tuttavia, la sua altra metà è composta per un quarto di utopia pagana, di culto della natura, che è più vecchio del marxismo: per questo l'ecologismo è così forte in Germania con la sua tradizione naturalista e pagana. L'ecologismo è dunque un movimento anticristiano: la natura ha la precedenza sull'uomo. L'ultimo quarto è razionale, ci sono dei problemi veri per i quali esistono soluzioni tecniche.

Si noti il termine «soluzioni tecniche»: i problemi razionali hanno soluzioni tecniche. (Ancora una volta un'affermazione palesemente erranea: per confrontarsi con i problemi ecologici è necessario prendere delle scelte e delle decisioni – riguardo a ciò che va prodotto, a ciò che va consumato, a quale energia utilizzare – che in ultima istanza concernono il modo di vivere di un popolo; come tali, non sono solo tecniche, ma eminentemente politiche nel senso più radicale dell'implicare scelte sociali fondamentali). Non è strano, allora, che lo stesso capitalismo sia presentato in termini tecnici, non come una scienza, ma semplicemente come qualcosa che funziona: esso non ha bisogno di giustificazione ideologica, poiché il suo successo è già di per sé una giustificazione sufficiente. Da questo punto di vista, il capitalismo è «l'opposto del socialismo, che si basa su un manuale»: «Il capitalismo è un sistema che non ha pretese filosofiche e non è in cerca della felicità. La sola cosa che dice è: 'Bene, questo funziona'. E se le persone vogliono vivere meglio, è preferibile usare questo meccanismo, perché funziona. Il solo criterio è l'efficienza».

Questa descrizione anti-ideologica è, ovviamente, palesemente falsa: la stessa nozione di capitalismo come meccanismo sociale neutro è ideologica (persino ideologia utopica) nella sua forma più pura. Il momento della verità in questa descrizione è nondimeno che, come ha affermato Alain Badiou, il capitalismo nei fatti non è una forma particolare di civiltà, con un modo specifico per rendere la vita dotata di senso. Il capitalismo è il primo ordine socio-economico che *de-totalizza il significato*: non è globale in quanto a significato (non c'è una «concezione del mondo capitalista» globale, non c'è una «civiltà capitalista» in senso proprio; la lezione fondamentale della globalizzazione è precisamente che il capitalismo può adattarsi a ogni civiltà, da quella cristiana a quella induista o buddista). La dimensione globale del capitalismo può essere formulata solo in quanto a verità-senza-significato, come il «Reale» del meccanismo di mercato globale. Il problema qui non è, come afferma Sorman, che la realtà è sempre imperfetta e che le persone hanno sempre bisogno di vagheggiare una perfezione impossibile. Il problema è di significato, ed è qui che la religione sta ora reinventando il suo ruolo, riscoprendo la sua missione di garantire una vita dotata di senso a coloro che prendono parte al funzionamento privo di senso della macchina capitalista. Per questo la descrizione di Sorman della difficoltà dell'ideologia capitalista è talmente fuorviante:

Da un punto di vista intellettuale e politico, la grande difficoltà nell'amministrare un sistema capitalista è che non incentiva i sogni: non si scende nelle strade per manifestare in suo favore. Si tratta di un'economia che ha cambiato completamente la condizione umana, che ha salvato l'umanità dalla miseria, ma nessuno è pronto a convertirsi in un martire di questo sistema. Dovremmo imparare ad affrontare il paradosso di un sistema che nessuno vuole, e che nessuno vuole perché non suscita amore, non incanta, non seduce.

Questa descrizione è ancora una volta palesemente falsa: se c'è mai stato un sistema che ha incantato i suoi sottoposti con i sogni (di libertà, di come il nostro successo dipende da noi stessi, della buona stella che ci attende proprio dietro l'angolo, di piaceri illimitati...), questo è il capitalismo. Il vero problema risiede altrove: e cioè, come mantenere in vita la fede delle persone nel capitalismo, quando l'inesorabile realtà di una crisi ha brutalmente schiacciato questi sogni? Qui entra in gioco la necessità di un pragmatismo realistico «maturo»: bisogna resistere eroicamente ai sogni di perfezione e felicità e accettare l'amara realtà capitalista come il migliore (o almeno il meno cattivo) di tutti i mondi possibili. Un compromesso si rende qui necessario, una combinazione tra il lottare contro le aspettative utopiche illusorie e il dare alle persone una sicurezza sufficiente ad accettare il sistema. Sorman dunque non è un fondamentalista né un estremista del mercato liberale; egli cita con orgoglio il fatto che alcuni seguaci ortodossi di Milton Friedman lo abbiano accusato di essere un comunista a causa del suo (moderato) sostegno allo Stato sociale:

Non c'è una contraddizione tra lo Stato e il liberalismo economico; al contrario, c'è un'alleanza complessa tra i due. Io penso che la società liberale abbia bisogno di uno Stato sociale, in primo luogo, in considerazione della sua legittimazione intellettuale: le persone accetteranno l'avventura capitalista se c'è un minimo indispensabile di sicurezza sociale. Oltre a questo, a un livello più meccanico, se si vuole che la creatività distruttiva del capitalismo funzioni, bisogna amministrarla.

Raramente la funzione dell'ideologia è stata descritta in termini più chiari: difendere il sistema esistente contro ogni critica seria, legittimarlo come espressione diretta della natura umana:

Un compito essenziale dei governi e degli ideologi democratici, quando si confrontano con i cicli economici e la pressione politica, è assicurare e proteggere il sistema che ha servito talmente bene l'umanità, e non sostituirlo con qualcosa di peggiore con il pretesto della sua imperfezione [...]. Tuttavia, questa lezione è senza dubbio una delle più difficili da tradurre in un linguaggio accettabile per l'opinione pubblica. Il migliore di tutti i possibili sistemi economici è, nei fatti, imperfetto. A dispetto delle verità rivelate dalla scienza economica, il libero mercato è in ultima istanza solo il riflesso della natura umana, in sé stessa difficilmente perfezionabile.

La struttura della propaganda del nemico

Tale legittimazione ideologica esemplifica perfettamente anche la precisa formulazione di Badiou del paradosso fondamentale della propaganda del nemico: essa lotta contro qualcosa di cui è essa stessa inconsapevole, rispetto a cui è strutturalmente cieca. Non le attuali controforze (gli oppositori politici), ma la *possibilità* (il potenziale utopico rivoluzionario-emancipatore) immanente alla situazione:

Lo scopo di tutta la propaganda del nemico non è annientare una forza esistente

(questa funzione viene lasciata generalmente alle forze di polizia), ma piuttosto annichilire una *possibilità inosservata della situazione*. Questa possibilità è inosservata anche da parte di coloro che conducono la propaganda, dal momento che le sue caratteristiche devono al tempo stesso essere immanenti alla situazione e non mostrarsi in essa.¹³

Per questo la propaganda del nemico contro la politica radicale di emancipazione è cinica per definizione. Non solo nel senso di non credere alle proprie parole, ma a un livello molto più elementare: è cinica precisamente nella misura in cui *crede* alle proprie parole, dal momento che il suo messaggio è una convinzione rassegnata che il mondo in cui viviamo, anche se non è il migliore di tutti i mondi possibili, è il meno cattivo, sicché ogni cambiamento radicale farà solo andare le cose peggio. (Come sempre con la propaganda effettiva, questa normalizzazione può essere facilmente combinata con il suo opposto, leggendo la crisi economica in termini religiosi. Benedetto XVI, come al solito astuto quando si tratta di fare delle manovre opportuniste, è stato subito pronto a capitalizzare la crisi finanziaria su questa linea: «Questo prova che tutto è vanità, e che solo la parola di Dio è salda!») Non ci si dovrebbe sorprendere che il collasso finanziario del 2008 abbia spinto anche Jacques-Alain Miller a intervenire in modo «costruttivo», per prevenire il panico:

Il significativo monetario è quello di una sembianza, che riposa sulle convenzioni sociali. L'universo finanziario è un'architettura fatta di finzioni e la sua chiave di volta è quello che Lacan chiamava un «soggetto supposto sapere», sapere perché e come. Chi gioca questo ruolo? L'insieme delle autorità da cui ogni tanto si distacca una voce, ad esempio Alan Greenspan, a suo tempo. I giocatori finanziari basano il loro comportamento su questo. L'unità immaginaria e superriflessiva è tenuta insieme dalla «fede» nelle autorità, cioè attraverso il transfert al soggetto supposto sapere. Se questo soggetto vacilla c'è una crisi, un crollo delle fondamenta, che ovviamente comporta effetti di panico. Tuttavia, il soggetto finanziario supposto sapere era già quasi soggiogato a causa della deregolamentazione. E questo è accaduto perché il mondo finanziario credeva, nel suo delirio da infatuazione, di essere capace di gestire le cose senza la funzione del soggetto supposto sapere. Prima, gli attivi del settore immobiliare divengono immondizia. In un secondo momento, la merda penetra dappertutto. In un terzo momento, c'è un gigantesco transfert negativo nei confronti delle autorità; l'elettroshock del piano Paulson/Bernanke fa arrabbiare l'opinione pubblica: è una crisi di fiducia; e durerà finché non sarà ricostruito il soggetto supposto sapere. Questo avverrà in tempi brevi attraverso un nuovo insieme di accordi di Bretton Woods, un consiglio riunito per dire la verità sulla verità.¹⁴

Il punto di riferimento di Miller qui è Alan Greenspan, il «soggetto supposto sapere» imparziale del lungo periodo della crescita economica dall'era Regan sino alla recente *debacle*. Quando, il 23 ottobre del 2008, Greenspan fu sottoposto a un'audizione del Congresso, ammise alcuni punti interessanti rispondendo ai suoi critici, che affermavano che egli aveva incoraggiato la bolla dei prezzi immobiliari, mantenendo i tassi di interesse troppo bassi per troppo tempo, e che non era riuscito a tenere a freno la crescita esplosiva dei prestiti ipotecari a rischio e spesso fraudolenti.¹⁵ Il momento clou dell'audizione arrivò a questo punto, quando il deputato Henry A. Waxman della California, presidente della commissione di sorveglianza, intervenne:

La interrompo. La domanda che ho per lei è: lei aveva un'ideologia. Questa è la sua affermazione. «Ho un'ideologia. Il mio giudizio è che i liberi mercati competitivi siano un modo di gran lunga insuperato di organizzare le economie. Abbiamo

provato la regolamentazione, nessuna ha funzionato in modo significativo». Questa è una sua citazione. Lei aveva l'autorità per prevenire pratiche di prestito irresponsabili che hanno condotto alla crisi dei mutui subprime.¹⁶ Molti altri le avevano consigliato di farlo. E ora la nostra intera economia ne sta pagando il prezzo. Non crede che la sua ideologia l'abbia spinta a prendere decisioni che ora desidererebbe non aver preso?¹⁷

Greenspan rispose: «Ho trovato una crepa nel modello, che ho interpretato come la struttura di funzionamento critica che definisce come funziona il mondo». In altre parole, Greenspan ha ammesso che, nel momento in cui uno «tsunami del credito una- volta-ogni-cento-anni» ha ingolfato i mercati finanziari, la sua ideologia del libero mercato basata sull'evitare la regolamentazione si è rivelata crepata. Successivamente, Greenspan ha reiterato la sua «scioccata incredulità» rispetto al fatto che le compagnie finanziarie non fossero riuscite a mantenere una «sorveglianza» sufficiente delle loro controparti commerciali per prevenire perdite alle stelle: «Quelli di noi che hanno guardato agli interessi privati degli istituti di credito per proteggere l'equità degli azionisti, me incluso, sono in uno stato di scioccata incredulità».

Quest'ultima affermazione rivela più di quanto appaia a un primo sguardo: indica che l'errore di Greenspan è stato di aspettarsi che gli interessi privati illuminati degli istituti di credito li avrebbero fatti agire in modo più responsabile, più etico, per evitare l'auto-riproduzione di cicli di speculazione selvaggia a breve termine, che, prima o poi, sarebbero scoppiati come una bolla. In altre parole, il suo errore non riguardava i fatti, i dati o i meccanismi economici oggettivi; concerneva piuttosto gli atteggiamenti etici generati dalla speculazione di mercato, in particolare il presupposto che i processi di mercato avrebbero generato spontaneamente responsabilità e fiducia, dal momento che agire in questo modo è nell'interesse a lungo termine degli stessi partecipanti. Chiaramente l'errore di Greenspan non è stato solo e semplicemente un errore di sopravvalutazione della razionalità degli attori del mercato, cioè della loro capacità di resistere alla tentazione di fare dei guadagni speculativi selvaggi. Ciò che egli dimenticò di includere nell'equazione è stata l'aspettativa piuttosto razionale degli speculatori finanziari che sarebbe valsa la pena di correre il rischio, dal momento che, nel caso di un collasso finanziario, avrebbero potuto fare affidamento sullo Stato per coprire le loro perdite.

Una delle conseguenze pesanti del collasso finanziario e dei provvedimenti presi per contrastarlo è stata palesemente il rinnovato interesse per l'opera di Ayn Rand, il caso più vicino che si possa trovare a un ideologo della forma «l'avidità è un bene» del capitalismo radicale. Le vendite dell'opus magnum di Rand, *La rivolta di Atlante*, sono esplose nuovamente. Una delle ragioni ipotizzate per questo successo è stata che il sostegno dell'amministrazione Obama alle banche assediato

[...] sa di socialismo tirannico, costringendo chi è forte e di successo a sostenere chi è debole, inefficiente e incompetente. Il commentatore Stephen Moore ha scritto recentemente sul *Wall Street Journal* che «l'attuale strategia economica è completamente estranea alla prospettiva della *Rivolta di Atlante*». «Più uno è incompetente negli affari, maggior sostegno riceverà dai politici».¹⁸

Secondo alcuni report, ci sono già dei segnali che lo scenario descritto nella *Rivolta di Atlante* – capitalisti creativi che entrano loro stessi in

sciopero – si sta verificando realmente. Secondo John Campbell, un membro del Congresso repubblicano: «Le persone efficienti hanno intenzione di scioperare. Sto vedendo, a un livello più piccolo, una sorta di protesta da parte di chi crea i posti di lavoro [...] e sta ridimensionando le proprie ambizioni perché vede che sarà punito a causa di esse».¹⁹ L'assurdità di questa reazione risiede nel fatto che essa fraintende completamente la situazione: la maggior parte del denaro del piano di salvataggio andrà in somme astronomiche proprio a quei «titani» sregolati randiani, che hanno fallito coi loro schemi «creativi» e in questo modo hanno innescato la spirale distruttiva. Non sono i grandi geni creativi ad aiutare ora la pigra gente comune, sono piuttosto i contribuenti comuni a salvare i «geni creativi» falliti. Basti solo ricordare che il padre ideologico-politico del lungo processo economico sfociato nella crisi è il già menzionato Alan Greenspan, un autentico «oggettivista» randiano.

Ma torniamo a Miller, poiché il messaggio del suo strano testo è chiaro: aspettiamo pazientemente che emerga il nuovo «soggetto supposto sapere». La posizione di Miller qui è di puro cinismo liberale: sappiamo tutti che «il soggetto supposto sapere» è un'illusione da transfert, ma lo sappiamo «in privato», da psicoanalisti. In pubblico dobbiamo promuovere l'affermazione di un nuovo «soggetto supposto sapere» per poter controllare le reazioni di panico...

Miller è stato recentemente impegnato in una lotta contro il tentativo su scala europea di imporre una regolamentazione statale alla psicoanalisi, che porterebbe in effetti al suo assorbimento nel vasto campo delle terapie «scientifiche cognitive e biochimiche». Sfortunatamente egli iscrive questa lotta nei termini dell'insistenza liberale di destra sulla libertà individuale dal controllo e dalla regolamentazione statale socialista e paternalista, facendo riferimento direttamente all'opera del neoliberista pro-tatcheriano, Willem H. Buiter.²⁰ Ciò che Miller ignora è il fatto che le regolamentazioni statali a cui si oppone così ferocemente sono messe in atto in nome della protezione dell'autonomia e della libertà individuali: in questo modo egli sta lottando contro le conseguenze della stessa ideologia su cui si basa. Il paradosso è che, nell'odierna società digitale in cui non solo lo Stato, ma anche le grandi compagnie sono capaci di penetrare e di controllare le vite individuali a un livello sinora inaudito, la regolamentazione statale è necessaria per preservare esattamente l'autonomia che essa è supposta mettere in pericolo.

A metà aprile 2009, sedevo in una stanza d'albergo a Syracuse, facendo zapping tra due programmi televisivi: un documentario su Pete Seeger, il grande cantante folk americano di sinistra, e un reportage di Fox News sul «partito del tè» antitasse ad Austin, Texas, con un cantante country che cantava una canzone anti-Obama piena di lamentele sul modo in cui Washington sta tassando la gente comune e lavoratrice per finanziare i ricchi finanziari di Wall Street. Il corto circuito tra i due programmi aveva un effetto elettrizzante su di me, con due caratteri particolarmente degni di nota. In primo luogo, c'era una strana somiglianza tra i due musicisti, che stavano interpretando entrambi una critica populista anti-

establishment contro i ricchi sfruttatori e il loro Stato, e invocando entrambi misure radicali, sino a includere la disobbedienza civile (un altro richiamo penoso al fatto che la destra radicale populista, rispetto alle forme di organizzazione, ci ricorda stranamente la vecchia sinistra radicale populista). In secondo luogo, non si può fare a meno di notare la fondamentale irrazionalità delle proteste del «partito del tè»: Obama in realtà sta pianificando una *riduzione* delle tasse per oltre il 95 % dei lavoratori comuni, proponendone l'aumento solo per i redditi più elevati – cioè per i «ricchi sfruttatori». Com'è possibile, allora, che la gente stia agendo letteralmente contro i propri interessi?

Thomas Franks ha descritto bene questo paradosso del conservatorismo populista contemporaneo negli USA:²¹ la contrapposizione economica di classe (contadini poveri e operai versus avvocati, banchieri e grandi compagnie) è trasposta e ricodificata in contrapposizione tra americani cristiani onesti e lavoratori versus liberali decadenti che bevono caffè latte e guidano macchine straniere, sostengono l'aborto e l'omosessualità e si prendono gioco del sacrificio patriottico e degli stile di vita semplici «di provincia», e così via. Il nemico è quindi percepito come élite «liberale» che, attraverso l'intervento dello Stato federale – dai bus scolastici al fatto che la teoria darwinista e pratiche sessuali perverse debbano per legge essere insegnate in classe – vuole mettere in pericolo l'autentico stile di vita americano. La richiesta economica principale dei conservatori è dunque di farla finita con lo Stato forte, che tassa la popolazione per finanziare i propri interventi regolatori; il loro programma economico minimo è dunque: «meno tasse, meno regolamentazioni». Dal normale punto di vista del perseguimento illuminato e razionale dei propri interessi, l'incoerenza di questa posizione ideologica è ovvia: i conservatori populistici stanno letteralmente *votandosi alla rovina economica*. Meno tasse e più deregolamentazione significano più libertà per le grandi aziende che stanno portando all'esclusione dal mercato dei contadini impoveriti; meno intervento statale significa meno aiuti federali per i piccoli uomini d'affari e imprenditori.

Sebbene la «classe dirigente» sia in disaccordo con l'agenda morale populista, essa tollera la «guerra morale» come uno strumento per tenere in scacco le classi subalterne, e dunque mettere queste in condizione di articolare la loro rabbia senza mettere in discussione lo *status quo* economico. Il che significa che *la guerra culturale è una guerra di classe* che ha subito uno spostamento, con buona pace di coloro che affermano che viviamo in una società post-classi... Questo, tuttavia, rende l'enigma ancora più impenetrabile: com'è *possibile* questo spostamento? «Stupidità» e «manipolazione ideologica» non sono le risposte adeguate; ossia, è chiaro che non è sufficiente dire che le classi subalterne nella loro rozzezza hanno subito un tale lavaggio del cervello da parte dell'apparato ideologico, che non sono più in grado di identificare i loro veri interessi. Se non altro, bisognerebbe richiamare alla memoria come, decenni fa, lo stesso Stato del Kansas, caratterizzato nel libro di Frank come una roccaforte conservatrice, fosse stato una volta un focolaio del populismo *progressista* negli USA – e le persone non sono certamente diventate più stupide negli ultimi decenni. Le prove della forza materiale dell'ideologia

abbondano; nelle elezioni europee del giugno 2009, gli elettori hanno appoggiato in massa le politiche liberali neoconservatrici, le stesse politiche che hanno condotto all'attuale crisi. E in effetti, chi ha bisogno della repressione diretta quando può convincere il pollo a dirigersi liberamente al macello?

La versione di Sorman dell'ideologia capitalista ignora questo processo di necessario auto-accecamento ed è, in quanto tale, troppo brutale e sfacciata per essere assunta come ideologia egemonica: ha in qualche modo un carattere di «superidentificazione» con essa, che la porta ad affermarne così apertamente i presupposti nascosti da diventare imbarazzante per tutti coloro che ne sono coinvolti. Piuttosto, la versione ideologica del capitalismo che *sta* emergendo come egemonica dalla crisi attuale è quella dell'eco-capitalismo «socialmente responsabile». Mentre si ammette che, nel passato e nel presente, il sistema del libero mercato ha ecceduto in sfruttamento con conseguenze catastrofiche, si afferma ora che è possibile riconoscere i segnali di un nuovo orientamento consapevole del fatto che la mobilitazione capitalista delle capacità produttive di una società può essere attuata anche per servire obiettivi ecologici, per lottare contro la povertà e per altri nobili fini. Di regola questa versione è presentata come parte di un passo più ampio verso un nuovo paradigma spirituale olistico e post-materialista. Con la crescente consapevolezza dell'unità di tutta la vita sulla terra e dei pericoli comuni che corriamo tutti, sta emergendo un nuovo approccio che non oppone più il mercato alla responsabilità sociale: essi infatti possono essere riuniti per il bene reciproco. La collaborazione e la partecipazione degli impiegati, il dialogo con i clienti, il rispetto per l'ambiente, la trasparenza degli accordi commerciali sono oggi le chiavi del successo. I capitalisti non devono essere solo macchine per generare profitti, dal momento che le loro vite possono avere un significato più profondo. Il loro slogan preferito è diventato responsabilità sociale e gratitudine: sono i primi ad ammettere che la società è stata incredibilmente buona con loro permettendo loro di dispiegare il proprio talento e di accumulare una grande ricchezza, e che dunque è loro dovere restituire qualcosa alla società e aiutare la gente comune. Solo questo tipo di atteggiamento responsabile rende il successo negli affari fruttuoso... La nuova etica della responsabilità globale è dunque in grado di mettere il capitalismo al lavoro come strumento più efficiente del bene comune. Il *dispositivo* ideologico di base del capitalismo – lo possiamo chiamare «ragione strumentale», «sfruttamento tecnologico», «avidità individuale» o come altro vogliamo – è separato dalle sue condizioni socio-economiche concrete (i rapporti capitalistici di produzione) e concepito come una vita autonoma o un atteggiamento «esistenziale» che deve (e può) essere superato da un nuovo punto di vista più «spirituale», *lasciando intatti questi stessi rapporti capitalistici*.

Ma il crollo finanziario del 2008 non è stato forse una sorta di commento ironico sulla natura ideologica di questo sogno di un eco-capitalismo spiritualizzato e socialmente responsabile? Come tutti sappiamo, l'11 dicembre del 2008 Bernard Madoff, un manager di grande successo e un filantropo di Wall Street, è stato arrestato e accusato di aver

presumibilmente messo in piedi uno schema di Ponzi (o piramidale) da 50 miliardi.

In superficie i fondi di Madoff erano apparentemente investimenti a basso rischio. I suoi fondi più ampi riportavano continuamente dei profitti, guadagnando abitualmente uno o due punti percentuali al mese. La strategia dichiarata dei fondi era di comprare delle azioni a grande capitalizzazione e di integrare questi investimenti con delle strategie di *stock option* correlate. Gli investimenti combinati avrebbero dovuto generare dei profitti stabili e anche perdite in conto capitale.

Ma a un certo punto nel 2005, secondo l'amministrazione di SEC, l'azienda di consulenza finanziaria di Madoff ha preso la forma di uno schema di Ponzi, prendendo nuovo denaro dagli investitori per saldare i clienti esistenti che volevano incassare [...]. A dispetto dei suoi guadagni, un numero crescente di investitori iniziò a chiedere indietro il proprio denaro a Madoff. Nella prima settimana di dicembre, secondo l'amministrazione di SEC, Madoff disse a un dirigente che c'erano state richieste dai clienti per 7 miliardi di ammortamenti [...].

Madoff si incontrò con i suoi due figli per avvertirli che l'azienda di consulenza era una frode – «uno schema di Ponzi gigante», disse loro, a quanto si riporta – e che era prossima alla bancarotta.²²

Ci sono altri due elementi che rendono questa vicenda così sorprendente: il primo, che una strategia talmente elementare e nota a tutti sia stata in grado di affermarsi in quello che si presume sia il campo estremamente complesso e controllato della speculazione finanziaria di oggi; il secondo, che Madoff non fosse un eccentrico marginale, ma una figura appartenente al cuore dell'establishment finanziario statunitense (Nasdaq), impegnato in numerose attività di beneficenza. Bisogna quindi resistere ai numerosi tentativi di fare di Madoff un caso patologico, presentandolo come un mascalzone corrotto, un verme putrefatto in una mela verde perfettamente sana. Il caso di Madoff non ci presenta piuttosto un estremo, ma puro esempio di ciò che ha causato il crollo finanziario?

A questo punto bisogna porre una domanda molto semplice: Madoff non sapeva che, a lungo termine, il suo schema era destinato al crollo? Quale forza gli ha negato questa ovvia consapevolezza? Non il vizio o l'irrazionalità personali di Madoff, ma piuttosto una pressione, una pulsione interiore a continuare, a espandere la sfera della circolazione per continuare a far funzionare il macchinario, inscritta nel sistema dei rapporti capitalistici. In altre parole, la tentazione di trasformare un'azienda legittima in uno schema piramidale è parte della natura stessa del processo di circolazione capitalista. Non c'è un momento esatto in cui il Rubicone è stato attraversato e l'affare legittimo si è trasformato in uno schema illegale; la stessa dinamica del capitalismo sfuma le frontiere tra investimento «legittimo» e speculazione «selvaggia», perché il nucleo dell'investimento capitalista è una scommessa azzardata che uno schema si rivelerà profittevole, un prendere a prestito dal futuro. Un improvviso cambiamento incontrollabile nelle circostanze può mandare in rovina un investimento che si supponeva «sano»: è su questo che si basa il «rischio» capitalista. E, nel capitalismo «postmoderno», la speculazione potenzialmente rovinosa è innalzata a un livello molto più elevato di quanto fosse persino immaginabile nei periodi precedenti.²³

Negli ultimi mesi, i personaggi pubblici, dal Papa in giù, ci hanno bombardato con ingiunzioni a lottare contro la cultura dell'avidità

eccessiva e del consumo. Questo spettacolo disgustoso di moralizzazione a buon mercato è un'operazione ideologica per eccellenza: la pulsione (a espandersi) inscritta nel sistema stesso è traslata in questione di peccato personale, in propensione psicologica privata. L'auto-riproduzione della circolazione del Capitale rimane così più che mai il Reale ultimo delle nostre vite, una bestia che per definizione non può essere controllata, dal momento che essa controlla la nostra attività, accecandoci persino davanti ai pericoli più ovvi che stiamo correndo. Si tratta di una grande negazione feticistica: «So molto bene i rischi che sto correndo, persino l'inevitabilità del crollo finale, e tuttavia... [posso rimandare il crollo un po' più a lungo, correre un po' più di rischi, e così all'infinito]». Si tratta di un'irrazionalità auto-accecante, che corrisponde esattamente all'«irrazionalità» delle classi subalterne che votano contro i loro stessi interessi, e di un'ulteriore prova del potere materiale dell'ideologia. Come l'amore, l'ideologia è cieca, anche quando le persone che ne sono prigioniere non lo sono.

Umano, troppo umano...

L'era contemporanea si proclama costantemente come post-ideologica, ma questa negazione dell'ideologia non fa che fornire la prova definitiva che siamo più che mai immersi nell'ideologia. L'ideologia è sempre un campo di battaglia, tra le altre cose, la battaglia per l'appropriazione delle tradizioni del passato. Una delle più chiare indicazioni della nostra situazione è l'appropriazione liberale di Martin Luther King, un'operazione ideologica esemplare. Henry Louis Taylor ha notato di recente: «Tutti coloro che sanno qualcosa di Martin Luther King, persino i bambini piccoli, sono in grado di dire che il suo momento più famoso fu il discorso 'Ho un sogno'. Nessuno è in grado di andare oltre quest'unica frase. Tutti sappiamo che questo tizio aveva un sogno. Ma non sappiamo che sogno era».²⁴ King aveva percorso una lunga strada dall'acclamazione delle masse alla marcia su Washington del 1963, quando era stato introdotto come «il leader morale della nostra nazione». Rivendicando degli obiettivi che andavano oltre la semplice fine della segregazione, aveva perso molto consenso pubblico e veniva considerato sempre di più come un paria. Come dice Harvard Sitkoff, «si interessò alle questioni della povertà e del militarismo perché le considerava vitali 'per rendere l'eguaglianza qualcosa di reale e non solo una fratellanza razziale, ma un'eguaglianza di fatto'». Per metterla nei termini di Badiou, King seguiva «l'assioma dell'uguaglianza» ben al di là della singola questione della segregazione razziale: al momento della sua morte stava facendo una campagna su rivendicazioni contro la povertà e la guerra. Aveva parlato contro la guerra del Vietnam, e quando fu ucciso a Memphis nell'aprile del 1968 era là per sostenere i lavoratori delle pulizie in sciopero. Come ha affermato Melissa Harris-Lacewell, «seguire King significava seguire la strada dell'impopolarità, non quella della popolarità».

Inoltre, tutti gli elementi che oggi identifichiamo con la libertà e la democrazia liberale (sindacati, suffragio universale, istruzione gratuita e

universale, libertà di stampa ecc.) sono stati vinti attraverso una lunga e difficile lotta da parte delle classi subalterne nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo. In altre parole, essi furono tutto tranne che conseguenze «naturali» dei rapporti capitalistici. Si pensi alla lista di rivendicazioni con cui si conclude il *Manifesto comunista*: la maggior parte di esse, a eccezione dell'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, è oggi ampiamente accettata nelle democrazie «borghesi», ma solo come risultato di lotte popolari. Vale la pena sottolineare un altro fatto spesso ignorato: oggi, l'uguaglianza tra bianchi e neri è celebrata come parte del Sogno Americano e trattata come un assioma etico-politico di per sé evidente; ma negli anni Venti e Trenta, i comunisti statunitensi erano la sola forza politica a sostenere una completa uguaglianza razziale.²⁵ Coloro che affermano un legame naturale tra capitalismo e democrazia stanno barando con i fatti nello stesso modo in cui la Chiesa cattolica bara quando si presenta come l'avvocato «naturale» della democrazia e dei diritti umani contro la minaccia del totalitarismo; come se la Chiesa non avesse accettato la democrazia solo alla fine del diciannovesimo secolo, e persino allora a denti stretti, come un compromesso disperato, rendendo chiaro che preferiva la monarchia e che stava facendo una riluttante concessione ai nuovi tempi.

A dimostrazione della sua onnipervasività l'ideologia appare come il suo opposto, come *non ideologia*, come il nucleo della nostra identità umana celato sotto tutte le etichette ideologiche. Per questo l'eccezionale *Le benevole* di Jonathan Littell²⁶ è così traumatico, specie per i tedeschi: esso fornisce un racconto in prima persona, immaginario, dell'Olocausto dalla prospettiva di un partecipante tedesco, l'ss *Obersturmbannführer* Maximilian Aue. Il problema è il seguente: come rendere il modo in cui i carnefici nazisti hanno vissuto e simbolizzato la loro posizione senza suscitare simpatia o persino giustificarli? Ciò che Littell ci offre, per esprimermi in modo un po' privo di tatto, è una versione immaginaria nazista di Primo Levi. Come tale, egli ha da insegnarci una lezione freudiana chiave: bisogna rifiutare l'idea che il modo giusto per lottare contro la demonizzazione dell'Altro è soggettivarlo, ascoltarne la storia, comprendere come percepisce la situazione (o, come dice un sostenitore del dialogo mediorientale: «Un nemico è qualcuno di cui non hai ancora ascoltato la storia»). Esiste tuttavia un limite ovvio a questo procedimento: possiamo immaginare di invitare un brutale criminale nazista – come il Maximilian Aue di Littell, che piuttosto si autoinvita – a raccontarci la sua storia? I dettagli della sua vita personale «redimono» gli orrori derivati dalla sua autorità, lo rendono «più umano»? Per citare uno dei miei esempi preferiti, Reinhard Heydrich, l'architetto dell'Olocausto, amava suonare gli ultimi quartetti per archi di Beethoven con i suoi amici durante le sue serate di svago. La nostra esperienza più elementare della soggettività è quella della «ricchezza della mia vita interiore»: questo è quello che «sono realmente» in contrasto con le determinazioni simboliche e le responsabilità che assumo nella vita pubblica (come padre, professore ecc.). La prima lezione della psicoanalisi in questo caso è che la «ricchezza della vita interiore» è fondamentalmente un falso: è uno schermo, una falsa distanza, la cui

funzione, per così dire, è salvare la mia apparenza, rendere palpabile (accessibile al mio narcisismo immaginario) la mia vera identità socio-simbolica. Uno dei modi per praticare la critica dell'ideologia è quindi inventare delle strategie per smascherare questa ipocrisia della «vita interiore» e delle sue emozioni «sincere». L'esperienza che abbiamo delle nostre vite dall'interno, la storia che raccontiamo su di noi per giustificare quello che stiamo facendo, è quindi una menzogna – la verità risiede piuttosto fuori di noi, in quello che facciamo. In questo consiste la difficile lezione del libro di Littell: in esso incontriamo qualcuno di cui *ascoltiamo* pienamente la storia, ma che deve nondimeno *rimanere* nostro nemico. Ciò che è veramente intollerabile nei carnefici nazisti non sono tanto le cose terribili che hanno fatto, ma il modo in cui sono rimasti «umani, troppo umani» mentre le facevano. «Le storie che raccontiamo a noi stessi riguardo a noi stessi» servono a offuscare la vera dimensione etica delle nostre azioni. Quando esprimiamo dei giudizi etici, dobbiamo prescindere dalla storia personale. Per questo il consiglio di Elfriede Jelinek ai drammaturghi non è solo esteticamente corretto, ma ha anche una profonda giustificazione etica:

I personaggi sulla scena devono essere piatti, come i vestiti in una sfilata di moda: ciò che si coglie non deve essere più di ciò che si vede. Il realismo psicologico è repellente, perché ci consente di sfuggire alla realtà sgradevole rifugiandoci nella «suntuosità» della personalità, perdendoci nella profondità del carattere individuale. Il compito dello scrittore è bloccare questa manovra, cacciarci via fino al punto in cui possiamo assistere all'orrore con un occhio spassionato.²⁷

La stessa strategia dell'«umanizzazione» ideologica (nel senso della saggezza proverbiale per cui «errare è umano») è un elemento chiave dell'(auto-)rappresentazione ideologica delle Forze Armate Israeliane (FAI). I media israeliani amano soffermarsi sulle imperfezioni e i traumi psichici dei soldati israeliani, presentandoli non come perfette macchine militari né come eroi superumani, ma come persone comuni che, imprigionate nei traumi della Storia e della guerra, a volte compiono degli errori e smarriscono la strada. Per esempio, quando nel gennaio del 2003 le FAI demolirono la casa di famiglia di un sospettato di «terrorismo», lo fece con un'accentuata cortesia, aiutando persino la famiglia a spostare i suoi mobili all'esterno prima di distruggere la casa con un bulldozer. Un incidente simile venne riportato un po' prima dalla stampa israeliana: mentre un soldato israeliano stava perquisendo una casa palestinese in cerca di sospetti, la madre della famiglia chiamò sua figlia per nome per tranquillizzarla, e il soldato apprese con sorpresa che il nome della ragazza terrorizzata era lo stesso della propria figlia; in uno slancio sentimentale, tirò fuori il suo portafoglio e mostrò la sua foto alla madre palestinese. È facile discernere la falsità di un tale gesto di empatia: l'idea che, a dispetto delle differenze politiche, al fondo siamo tutti esseri umani, con gli stessi amori e le stesse paure neutralizza l'impatto dell'attività in cui era impegnato il soldato. In quanto tale, la sola risposta adeguata da parte della madre sarebbe dovuta essere: «Se sei veramente un essere umano come me, *perché stai facendo quello che stai facendo ora?*». Il soldato a quel punto avrebbe potuto rifugiarsi nel dovere reificato: «Non mi piace farlo, ma è il mio dovere...», evitando in questo modo l'assunzione soggettiva del proprio dovere.

Il punto di un'umanizzazione di questo tipo è enfatizzare lo scarto tra la realtà complessa della persona e il ruolo che essa deve giocare contro la sua vera natura. «Nella mia famiglia, i nostri geni non sono militari», come dice uno dei soldati intervistato in *Tsahal* (1994) di Claude Lanzmann, sorpreso di essere finito a fare l'ufficiale di carriera.²⁸ Ironicamente, Lanzmann qui segue la stessa tecnica di umanizzazione di Spielberg, oggetto di un aspro disprezzo da parte di Lanzmann. Come in *Shoah*, in *Tsahal* Lanzmann opera interamente al presente, rifiutando tutte le scene di battaglia o narrazioni archivistiche che potrebbero fornire un qualche contesto storico. Sin dall'inizio del film siamo gettati *in medias res*: vari ufficiali ricordano gli orrori della guerra del 1973, mentre, sullo sfondo, vediamo degli impianti audio che riproducono le registrazioni autentiche di ciò che accadde nel momento del panico, quando le unità israeliane sulla costa orientale del canale di Suez furono sopraffatte dai soldati egiziani. Questo «ambiente sonoro» è usato come una leva per riportare gli ex soldati intervistati alla loro esperienza traumatica: sudando, rivivono la situazione in cui molti dei loro compagni furono uccisi, e reagiscono ammettendo pienamente la loro fragilità umana, il panico e la paura. Molti di loro ammettono apertamente che ebbero paura non solo per le loro vite, ma anche per l'esistenza stessa di Israele. Un altro aspetto di quest'umanizzazione è l'intima relazione «animista» con le armi, in particolare i carri armati. Come afferma uno dei soldati intervistati: «Hanno delle anime. Se dai il tuo amore a un carro armato, esso ti restituirà tutto».

La focalizzazione di Lanzmann sull'esperienza dei soldati israeliani di uno stato di emergenza permanente e la minaccia di annientamento viene citata di solito per giustificare l'esclusione della prospettiva palestinese dal film: essi vengono visti solo dopo, ridotti a uno sfondo non soggettivato. Il film mostra come i palestinesi sono trattati *de facto* come una sottoclasse, soggetti a controlli militari e di polizia e trattenuti da procedimenti burocratici; ma la sola critica esplicita della politica di Israele nel film è quella formulata dagli scrittori e dagli avvocati israeliani (Avigdor Feldman, David Grossman, Amos Oz). Volendo darne una lettura benevola, si potrebbe affermare (come ha fatto Janet Maslin nella sua recensione a *Tsahal* sul *New York Times*) che «Lanzmann lascia queste facce parlare da sé», facendo apparire l'oppressione dei palestinesi come una presenza sullo sfondo, ancor più opprimente nel suo silenzio. Ma le cose stanno realmente così? Ecco la descrizione di una scena chiave verso la fine del film offerta da Maslin, quando Lanzmann inizia una discussione con un imprenditore edile israeliano:

«Quando gli arabi capiranno che ci saranno ebrei qui per l'eternità, impareranno a convivere con questo», insiste quest'uomo, le cui nuove case sono in costruzione nei territori occupati. Operai arabi lavorano indaffarati dietro di lui mentre sta parlando. Quando gli vengono poste le spinose questioni che il suo lavoro di costruzione degli insediamenti solleva, l'uomo si contraddice apertamente. Si scava persino la fossa da sé. «Questa è la terra di Israele», insiste obliquamente ogni volta che Lanzmann, che ha fatto dell'esplorazione della relazione tra il popolo israeliano e questa terra la sua missione, pone una delle molte domande che non trovano risposta. Infine, il regista smette finalmente di argomentare, sorride con filosofia e getta le braccia al collo del costruttore. In questo momento, egli esprime tutta l'afflizione e la frustrazione viste in *Tsahal* e lo fa con un solo gesto.²⁹

Lanzmann avrebbe «sorriso con filosofia e gettato le braccia al collo» del lavoratore palestinese sullo sfondo, se quest'ultimo avesse espresso una rabbia distruttiva contro Israele per averlo ridotto a strumento pagato dell'espropriazione della propria terra? Qui risiede l'ambiguità ideologica di *Tsahal*: i soldati intervistati giocano il ruolo dei loro «sé umani ordinari», impersonano le maschere che hanno costruito per umanizzare le loro azioni: una mistificazione ideologica che giunge al suo insuperabile culmine ironico quando Ariel Sharon appare come un pacifico contadino.

È interessante notare come un processo di «umanizzazione» simile è progressivamente presente nella recente ondata di film campioni di incassi sui supereroi (*Spiderman*, *Batman*, *Hancock*...) I critici si sono scatenati sul modo in cui questi film vanno al di là dei personaggi piatti dei fumetti originali e si soffermano in dettaglio su incertezze, debolezze, dubbi, paure e angosce dell'eroe soprannaturale, sulla sua lotta contro demoni interiori, sul suo confronto col proprio lato oscuro, e così via, come se tutto questo rendesse la superproduzione commerciale in qualche modo più «artistica». (L'eccezione in questa serie è l'eccellente *Unbreakable – Il predestinato* di M. Night Shyamalan).

Nella vita reale, questo processo di umanizzazione ha indubbiamente raggiunto il suo apogeo in una recente dichiarazione di stampa nordcoreana che ha riportato che, alla partita di apertura del primo campionato di golf del paese, il caro leader Kim Jong-Il ha primeggiato, finendo l'intera partita di 18 buche in 19 lanci. Si può ben immaginare il ragionamento del burocrate della propaganda: nessuno crederà che Kim è riuscito a fare buca a ogni lancio, quindi per rendere le cose più realistiche, concediamo che, solo una volta, ha avuto bisogno di due lanci per riuscire...

Sfortunatamente lo stesso tipo di «umanizzazione» rovina *La banda Baader Meinhof* (2008), altrimenti un'interessante descrizione del destino del gruppo della prima generazione della RAF (Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin, Andreas Baader) in Germania. Il punto di vista soggettivo del film, la posizione offerta implicitamente allo spettatore come punto di identificazione, è quella di Meinhof, una «terrorista» che nondimeno rimane «umana», piena di paure e dubbi, impegnata in una riflessione costante sulla sua situazione, in contrasto con Ensslin e Baader, che sono presentati come brutalmente inumani nella loro perfezione «angelica». Lo scarto che li separa si mostra nel modo più chiaro nei loro rispettivi suicidi: Meinhof si impicca per disperazione, in quanto tutto il suo universo etico-politico crolla, mentre Ensslin e Baader mettono fine alle loro vite con una decisione politicamente pianificata a freddo. (Da questo punto di vista, Meinhof è il contrappunto dell'investigatore capo della polizia, che coordina la caccia ai terroristi, impersonato da Bruno Ganz: in contrasto con i suoi colleghi, che vogliono solo sterminare i terroristi, il capo riflette anche sulle cause del terrore e mostra una considerazione per il contesto ideologico-politico più ampio).

Non dobbiamo avere paura a estendere questa analisi della problematica della falsa «umanizzazione» a ogni forma collettiva elementare del «raccontare delle storie su di noi», al tessuto simbolico che

fornisce il fondamento di una comunità (etnico, stile di vita, sessuale, religioso ecc.). La distinzione di Kant tra uso pubblico e privato della ragione può esserci di grande aiuto qui: il problema chiave delle forme della cosiddetta «politica dell'identità» è che si concentrano sulle identità «private», l'orizzonte finale è quello della tolleranza e della mescolanza di tali identità, e ogni universalismo, ogni carattere che prova a coprire l'intero campo, è rifiutato in quanto oppressivo. L'universalismo paolino, invece, è una forma di lotta. Quando Paolo dice: «Non ci sono greci ed ebrei, uomini o donne...», questo non vuol dire che siamo tutti una famiglia umana felice, ma piuttosto che c'è un comune denominatore che unisce tutte queste identità particolari, rendendole alla fine irrilevanti: «Non ci sono greci o ebrei, uomini o donne... *ci sono solo cristiani e nemici del cristianesimo!*» O, come diremmo oggi: ci sono solo coloro che lottano per l'emancipazione e i loro oppositori reazionari; il popolo e i nemici del popolo.

Non ci si stupisca allora che il tema dei «soggetti nocivi» abbia guadagnato terreno di recente. Nel suo libro *Come eliminare i rompiballe e vivere felici*, Lillian Glass identifica 30 tipi di persone di questo genere, alcuni con definizioni piene di umorismo come «l'ipocrita e vile traditore sorridente».30 Glass fornisce un Quiz per persone nocive che aiuta i lettori a identificare a quale categoria appartenga un sospetto di nocività e suggerisce dieci tecniche per avere a che fare con lui, inclusi umorismo, confronto aperto, domandare con calma, far-patire-loro-le-pene-dell'inferno, amore e gentilezza, fantasia sostitutiva, ecc. Concedendo che fino a un certo grado siamo tutti nocivi, Glass offre anche un «inventario di immagini tossiche» che ci permette di identificare le nostre forme distruttive di comportamento.

Albert J. Bernstein compie un passo (retorico) in più, mobilitando la mitologia horror e parlando direttamente di vampiri emotivi che parassitano su di noi, mascherandosi da persone normali: possono annidarsi nel tuo ufficio, nella tua famiglia, nella tua cerchia di amici; possono persino condividere il tuo letto.31 Brillanti, pieni di talento e carismatici, si guadagnano la tua fiducia e il tuo affetto, e poi ti succhiano la tua energia emotiva. Le loro maggiori categorie includono narcisisti egoisti, edonisti antisociali, paranoidi spossanti e in cima alla lista le prime donne istrioniche. Come ci si poteva aspettare, Bernstein offre anche un insieme di strategie di difesa efficaci per far smettere a queste creature succhia-sangue delle tenebre di succhiarti fino prosciugarti.

Il tema dei «soggetti nocivi» si sta espandendo molto di più, al di là del suo riferimento immediato alle relazioni interpersonali. In un paradigmatico modo «postmoderno», il predicato «nocivo» ora copre una serie di proprietà che possono appartenere a livelli totalmente differenti (naturale, culturale, psicologico, politico). Perciò un «soggetto nocivo» può essere un immigrato con una malattia mortale che deve essere messo in quarantena; un terrorista i cui piani mortali devono essere sventati e il cui posto è Guantanamo; un ideologo fondamentalista che deve essere messo a tacere perché sta diffondendo odio; o un genitore, un insegnante o un prete che abusa e corrompe i bambini.

Ma ciò che andrebbe compiuto qui, con un gesto hegeliano di

universalizzazione, è il passaggio dal predicato al soggetto: dal punto di vista dell'autonomo soggetto libero, non c'è qualcosa di «nocivo» nell'idea stessa di genitore, questo mediatore parassitario che assoggetta il soggetto un'autorità nel medesimo processo in cui esso viene stabilito come libero e autonomo? Se c'è una lesione clinica da apprendere riguardo alla genitorialità, è che non può esistere un genitore pulito, non nocivo: una qualche sporcizia libidinale macchierà sempre la figura genitoriale ideale. E si dovrebbe spingere questa generalizzazione sino alla fine: ciò che è nocivo è in ultima istanza il Prossimo in quanto tale, l'abisso del suo desiderio e del suo godimento osceno. L'obiettivo finale di tutte le regole che governano le relazioni interpersonali, quindi, è mettere in quarantena o neutralizzare questa dimensione nociva, ridurre il Prossimo a un simile. Dunque non è sufficiente cercare delle componenti nocive contingenti in (un altro) soggetto, dal momento che il soggetto *in quanto tale* è nocivo nella sua stessa forma, nel suo abisso di Alterità: ciò che lo rende nocivo è l'*objet petit a* da cui dipende la consistenza del soggetto. Quando pensiamo di conoscere veramente un amico intimo o un parente, spesso accade che, improvvisamente, questa persona faccia qualcosa – che esprima un'osservazione volgare o crudele del tutto inattesa, faccia un gesto osceno, rivolga uno sguardo freddo e indifferente laddove ci si aspetterebbe compassione – che ci rende consapevoli del fatto che non lo conosciamo realmente; diveniamo consapevoli di avere di fronte un perfetto estraneo. A questo punto, il simile si muta nel Prossimo.

Come in un ironico accenno alla teoria di Agamben dello stato di eccezione, nel luglio del 2008 il governo italiano proclamò lo stato di emergenza in tutta Italia per affrontare il problema del Prossimo nella sua forma contemporanea paradigmatica: l'ingresso illegale di immigrati dal Nord Africa e dall'Europa dell'Est. Compiendo un ulteriore passo dimostrativo in questa direzione, all'inizio di agosto, collocò 4000 soldati armati a controllare i punti sensibili delle grandi città (stazioni ferroviarie, centri commerciali ecc.) e in questo modo elevò il livello della sicurezza pubblica. Adesso ci sono anche dei piani per usare l'esercito per proteggere le donne dagli stupratori. È importante notare che lo stato di emergenza è stato introdotto senza alcun grosso clamore: la vita va avanti normalmente... Non è questo lo Stato a cui ci stiamo avvicinando nei paesi sviluppati in tutto il pianeta, in cui questa o quella forma di stato di emergenza (messa in atto contro la minaccia terrorista, contro gli immigrati, e così via) viene accettata semplicemente come una misura necessaria a garantire il corso normale delle cose?

Qual è la realtà di questo stato di emergenza, allora? Un incidente del 20 settembre 2007 – quando sette pescatori tunisini furono processati in Sicilia per il crimine d'aver salvato 44 migranti africani da morte certa in mare – lo renderà chiaro. Se condannati per «aiuto e favoreggiamento di immigrati illegali», dovranno trascorrere da uno a quindici anni in carcere. Il 7 agosto il pescatore aveva lanciato l'ancora su un banco di sabbia 30 miglia a sud dell'isola di Lampedusa, vicino alla Sicilia, e si era addormentato. Svegliato dalle urla, vide un gommone pieno di persone che stavano morendo di inedia, inclusi donne e bambini, sbattuto tra onde violente e sul punto di affondare. Il capitano decise di portarle al

più vicino porto di Lampedusa, dove lui e tutta la sua ciurma furono arrestati. Tutti gli osservatori sono concordi sul fatto che il vero obiettivo di questo assurdo processo è dissuadere altre ciurme dal fare la stessa cosa: nessuna azione è stata intrapresa contro gli altri pescatori, che, quando si sono trovati in una situazione simile, si dice abbiano spinto via gli immigrati con bastoni, lasciandoli affondare.³² Ciò che dimostra questo incidente è che la nozione di Agamben di *homo sacer*, la persona esclusa dall'ordine civile che può essere uccisa impunemente, è pienamente operativa nel cuore stesso dell'Europa, che si vede come l'ultimo bastione dei diritti umani e dell'aiuto umanitario, in contrasto con gli Stati Uniti e gli eccessi della «guerra al terrorismo». I soli eroi in questo affare furono i pescatori tunisini, il cui capitano, Abdelkarim Bayoudh, dichiarò semplicemente: «Sono felice di quello che ho fatto».

La formula dell'«antisemitismo ragionevole» è stata espressa nel modo più chiaro nel 1938 da Robert Brasillach, che si considerava un antisemita «moderato»:

Ci garantiamo il permesso di applaudire Charlie Chaplin, per metà ebreo, ai film; di ammirare Proust, per metà ebreo; di applaudire Yehudi Menuhin, un ebreo; e la voce di Hitler viene propagata su onde radio che prendono il nome dall'ebreo Hertz [...]. Non vogliamo uccidere nessuno, non vogliamo organizzare nessun pogrom. Ma pensiamo anche che il modo migliore per impedire le azioni sempre imprevedibili di un antisemitismo istintivo è organizzare un antisemitismo ragionevole.³³

Non si tratta dello stesso atteggiamento operante nel modo in cui i nostri governi affrontano la «minaccia immigrazione»? Dopo aver virtuosamente respinto il razzismo populista come «irragionevole» e inaccettabile, considerati i nostri standard democratici, essi assumono delle misure protettive razziste «ragionevolmente»... Come dei Brasillachs dei nostri giorni alcuni di loro, persino i socialdemocratici, ci dicono: «Ci garantiamo il permesso di applaudire gli sportivi africani o esteuropei e i programmatori di software indiani. Non vogliamo uccidere nessuno, non vogliamo organizzare nessun pogrom. Ma pensiamo anche che il modo migliore per impedire le azioni sempre imprevedibili di violente proteste contro gli immigrati è organizzare una protezione ragionevole contro gli immigrati». Questa visione della neutralizzazione del Prossimo presenta un chiaro passaggio dalla barbarie diretta alla barbarie berlusconiana dal volto umano.

La figura di Berlusconi come leader «umano, troppo umano» è cruciale, dal momento che l'Italia oggi rappresenta effettivamente una sorta di laboratorio sperimentale del nostro futuro. Se la nostra scena politica è divisa tra tecnocrazia liberale permissiva e populismo fondamentalista, la grande conquista di Berlusconi è di aver unito i due aspetti, averli catturati entrambi allo stesso tempo. È probabilmente questa combinazione a renderlo imbattibile, almeno nel prossimo futuro; i resti della «sinistra» italiana ora lo accettano in modo rassegnato come un Fato. L'accettazione silenziosa di Berlusconi come un Fato è forse l'aspetto più triste del suo regno: la sua democrazia è la democrazia di coloro che, per così dire, vincono di default, che governano attraverso la demoralizzazione cinica.

Ciò che rende Berlusconi così interessante come fenomeno politico è il fatto che, come uomo politico più potente del suo paese, agisca sempre di

più senza vergogna: non solo ignora o neutralizza ogni inchiesta giudiziaria sulla sua attività criminale, con cui si dice abbia supportato i propri interessi economici privati, ma mina sistematicamente anche la dignità elementare normalmente associata al ruolo di capo dello Stato. La dignità della politica classica era basata sul suo innalzamento al di sopra del gioco degli interessi particolari nella società civile: la politica è «alienata» dalla società civile, si presenta come sfera ideale del *citoyen* in contrasto con il conflitto degli interessi egoistici che caratterizzano il *bourgeois*. Berlusconi ha nei fatti abolito questa alienazione: nell'Italia contemporanea, il potere statale è esercitato direttamente dal *borghese* di base che sfrutta senza scrupoli e apertamente il potere statale come un modo per proteggere i suoi interessi economici, e che lava la biancheria sporca dei problemi privati del suo matrimonio nello stile di un volgare *reality show* di fronte a milioni di persone incollate ai loro schermi televisivi.

L'ultimo vero tragico presidente USA fu Richard Nixon. Come dimostrano due eccellenti film su di lui (*Nixon* di Oliver Stone e il recente *Frost/Nixon*), egli era un imbroglione, ma un imbroglione che cadde vittima dello scarto tra i suoi ideali e le sue ambizioni e la realtà dei suoi atti, e che così sperimentò un'autentica caduta tragica. Con Ronald Reagan (e Carlos Menem in Argentina), è entrata in scena una figura differente di presidente, un presidente di «teflon» che si potrebbe essere tentati di caratterizzare come post-edipico: un presidente «postmoderno» che, dal momento che non ci si aspetta più che agisca in conformità con il suo programma elettorale, è divenuto impermeabile alle critiche (si pensi a come cresceva la popolarità di Reagan dopo ogni sua apparizione pubblica, quando i giornalisti elencavano i suoi errori). Questo nuovo genere di presidente mescola (ciò che appaiono essere) spontanee esternazioni naïf con la manipolazione più spietata.

Ciò su cui scommettono le indecenti volgarità di Berlusconi è, ovviamente, che le persone si identificheranno con lui, dal momento che egli incarna o interpreta l'immagine mitica dell'italiano medio: «Sono uno di voi, un po' corrotto, con qualche problema con la legge, sto rompendo con mia moglie perché sono attratto da altre donne...» Anche la sua recitazione del ruolo di un nobile politico, *Il Cavaliere*, è simile più che altro al sogno di grandezza di un pover'uomo ridicolmente melodrammatico. E tuttavia, quest'apparenza d'essere «solo un tizio ordinario come tutti voi» non ci deve trarre in inganno: dietro la maschera clownesca si nasconde una padronanza del potere statale che funziona con spietata efficienza. Anche se Berlusconi è un clown senza dignità, faremmo bene a non riderne troppo, perché forse, facendolo, stiamo già giocando al suo gioco. Il suo riso è più simile all'osceno e folle riso del nemico del supereroe di un film di *Batman* o *Spiderman*. Per avere un'idea della natura del suo governo, bisognerebbe immaginare che sia al potere qualcosa di simile al Joker di *Batman*. Il problema è che l'amministrazione tecnocratica combinata con una facciata clownesca non è sufficiente, ha bisogno di qualcosa di più: la paura. E qui entra in gioco il mostro a due teste creato da Berlusconi, consistente negli immigrati e nei «comunisti» (il nome generico usato da Berlusconi per chiunque lo

attacchi, incluso il giornale liberale di centrodestra, *The Economist*).

Oriana Fallaci (che nutriva comunque delle simpatie per Berlusconi) scrisse una volta: «Il vero potere non ha bisogno dell'arroganza, di una lunga barba e di una voce tonante. Il vero potere ti strangola con nastri di seta, fascino e intelligenza». Per comprendere Berlusconi, bisogna aggiungere a questa serie solo un certo talento per un'autoironia stupida. *Kung Fu Panda*, il cartone animato di successo del 2008, ci fornisce le coordinate di base del funzionamento dell'ideologia contemporanea. Il grosso panda sogna di diventare un sacro guerriero Kung Fu, e quando, per pura fortuna (dietro la quale balena, ovviamente, la mano del destino), viene scelto per essere l'eroe che deve salvare la sua città, egli ci riesce... Tuttavia, per tutto il film, questo spiritualismo pseudo-orientale è costantemente minato da un senso dell'umorismo volgare e cinico. La sorpresa è che questa continua autoironia non ostacola in nessun modo l'efficacia dello spiritualismo orientale: il film alla fine prende sul serio il bersaglio dei suoi scherzi continui. In modo analogo accade in uno dei miei aneddoti preferiti su Niels Bohr: sorpreso nel vedere un ferro di cavallo sopra la porta della casa di campagna di Bohr, il collega che gli aveva reso visita esclamò che non condivideva la fede superstiziosa riguardo ai ferri di cavallo che terrebbero lontani dalla casa gli spiriti, al che Bohr ribatté: «Nemmeno io ci credo. Ce l'ho perché mi hanno detto che funziona anche se non ci si crede». Questo è il modo in cui funziona l'ideologia oggi: nessuno prende la democrazia o la giustizia sul serio, siamo tutti consapevoli della loro natura corrotta, ma vi prendiamo parte, mostriamo la nostra fede in esse, perché assumiamo il fatto che funzionano anche se non ci crediamo. Per questo Berlusconi è il nostro grosso Kung Fu Panda. Forse la vecchia battuta dei fratelli Marx: «Quest'uomo sembra un idiota corrotto e agisce come un idiota corrotto, ma questo non deve ingannarti – egli è un idiota corrotto», si scontra qui con i suoi limiti: mentre Berlusconi è ciò che appare essere, la sua apparenza rimane nondimeno ingannevole.

Il «Nuovo Spirito» del capitalismo

La paura dell'Altro «nocivo» è quindi il corollario (e la verità) della nostra empatia per l'altro-uomo-ridotto-a-simile. Ma come si è affermata questa sindrome? *The New Spirit of Capitalism* di Boltanski e Chiapello esamina questo processo in dettaglio, in particolare a proposito della Francia. Il libro distingue, in modo weberiano, tre successivi «spiriti» del capitalismo: il primo, lo spirito imprenditoriale, durò sino alla Grande Depressione degli anni Trenta; il secondo, assunse come ideale non l'imprenditore, ma il direttore salariato di una grande azienda. (È facile vedere qui una stretta analogia con il noto passaggio dal capitalismo dell'etica individualista protestante al capitalismo corporativo manageriale dell'«uomo d'organizzazione»).³⁴ A partire dagli anni Settanta, è emersa una nuova figura: il capitalismo ha iniziato ad abbandonare la struttura gerarchica fordista nel processo di produzione e ha sviluppato al suo posto una forma di organizzazione basata sul

network e fondata sull'iniziativa degli impiegati e sull'autonomia sul posto di lavoro. Anziché una catena di comando centralizzata e gerarchica, vediamo ora network con una moltitudine di partecipanti, con il lavoro organizzato nella forma di *team* o progetti, e con una mobilitazione generale dei lavoratori diretta alla soddisfazione del consumatore grazie alla visione dei loro leader. In questo modo, il capitalismo si è trasformato e si è legittimato come un progetto egualitario: accentuando l'interazione autopoietica e l'auto-organizzazione spontanea, ha persino usurpato la retorica dell'estrema sinistra dell'auto-organizzazione dei lavoratori, trasformandola da slogan anticapitalista a slogan capitalista.

Nella misura in cui questo spirito del capitalismo post '68 forma una specifica unità economica, sociale e culturale, questa stessa unità giustifica il nome di «postmoderno». Per questo, sebbene siano state rivolte molte critiche giustificate al postmoderno come nuova forma di ideologia, bisogna comunque ammettere che, quando Jean-François Lyotard, nella *Condizione postmoderna*, ha elevato il termine da semplice denominazione di alcune nuove tendenze artistiche (specialmente nella scrittura e nell'architettura) a designazione di una nuova epoca storica, c'era un elemento di autentica *nominazione* nel suo atto. «Postmoderno» ha funzionato effettivamente come un nuovo Significante Maestro, introducendo un nuovo ordine di intelligibilità nella confusa molteplicità dell'esperienza storica.

Per ciò che riguarda il consumo, questo nuovo spirito è quello del cosiddetto «capitalismo culturale»: noi compriamo merci essenzialmente non in considerazione della loro utilità o come uno status symbol; le compriamo per fruire dell'esperienza che esse procurano, le consumiamo per rendere le nostre vite piacevoli e dotate di senso. Questa triade non può fare a meno di evocare la triade lacaniana RSI: Il Reale dell'utilità diretta (cibo buono e sano, la qualità di una macchina ecc.), il Simbolico dello status (compro una certa macchina per segnalare il mio status: la prospettiva di Thorstein Veblen), l'Immaginario dell'esperienza piacevole e significativa. Nella distopia di Paul Verhoeven *Atto di forza*, un'agenzia offre di innestare nel cervello i ricordi di una vacanza ideale. Non c'è più nemmeno bisogno di viaggiare veramente in un altro luogo, è molto più pratico ed economico ottenere semplicemente i ricordi del viaggio. Un'altra versione dello stesso principio consisterebbe nel vivere la vacanza desiderata nella realtà virtuale; dal momento che ciò che importa veramente è l'esperienza, perché non cercare solo questa, lasciando perdere la fastidiosa deviazione attraverso la realtà? Si suppone che il consumo accresca la qualità della vita, il suo tempo dovrebbe essere «tempo di qualità». Non il tempo dell'alienazione, dell'imitazione di modelli imposti dalla società, della paura di non essere in grado di «essere all'altezza», ma il tempo della soddisfazione autentica del mio vero Sé, del gioco sensuale dell'esperienza, del prendersi cura degli altri impegnandosi nella beneficenza o nell'ecologia ecc. Ecco un caso esemplare di «capitalismo culturale»: gli Starbucks e la campagna «Non è solo quello che stai comprando. È dove stai comprando». Dopo aver celebrato la qualità del caffè, la pubblicità continua:

Ma, quando compri da Starbucks, che tu te ne renda conto o no, stai comprando qualcosa di più grande di una tazza di caffè. Attraverso il nostro programma Starbucks Shared Planet, compriamo più caffè equo e solidale di ogni altra compagnia nel mondo, assicurandoci che i contadini che coltivano i chicchi ricevano un prezzo equo per il loro duro lavoro. E investiamo e sosteniamo pratiche e comunità di coltivatori di caffè per tutto il pianeta. È il buon karma del caffè... Oh, e una parte del prezzo di una tazza di caffè Starbucks è destinato a offrirvi sedie confortevoli, buona musica e la giusta atmosfera per sognare, lavorare e conversare. Tutti abbiamo bisogno di posti così di questi giorni... Quando scegli Starbucks, stai comprando una tazza di caffè da una compagnia che si prende cura degli altri. Non è strano che il gusto sia così buono.³⁵

Il surplus «culturale» qui è dichiarato esplicitamente: il prezzo è più alto che altrove, dal momento che quello che stai realmente comprando è «caffè etico», che include la cura per l'ambiente, la responsabilità sociale verso i produttori, più un posto in cui tu stesso puoi prendere parte a una vita in comune (sin dall'inizio Starbucks ha presentato i suoi negozi di caffè come un surrogato di comunità). E se questo non è abbastanza, se i tuoi bisogni etici non sono ancora soddisfatti e continui a preoccuparti della povertà del Terzo Mondo, allora ci sono dei prodotti aggiuntivi che puoi comprare. Ecco la descrizione di Starbucks del programma «Ethos Water»:

Ethos Water è un marchio con una missione sociale: aiutare i bambini di tutto il mondo ad avere accesso ad acqua potabile e accrescere la consapevolezza della crisi idrica mondiale. Ogni volta che compri una bottiglia di Ethos Water, Ethos Water contribuisce con 0,05 \$ USA (0,10 \$ canadesi) con l'obiettivo di raccogliere almeno 10 milioni di dollari entro il 2010. Attraverso la Fondazione Starbucks, Ethos Water sostiene programmi umanitari sull'acqua in Africa, Asia e America Latina. In questo momento Ethos Water è impegnata per oltre 6,2 milioni di dollari. Questi programmi aiuteranno una popolazione di circa 420.000 persone a conquistare l'accesso ad acqua potabile, sistema fognario ed educazione all'igiene.³⁶

(Per non parlare qui del fatto che una bottiglia di Ethos Water costa 5 centesimi in più da Starbucks rispetto ad altri posti simili...) Questo è il modo in cui il capitalismo ha integrato, sul piano del consumo, l'eredità del '68, la critica del consumo alienato: ciò che conta è l'esperienza *autentica*. Una recente campagna pubblicitaria degli Hilton Hotel consiste in una semplice affermazione: «Il viaggio non deve portarci soltanto da un posto all'altro. Deve renderci anche persone migliori». Qualcuno si sarebbe immaginato, solo qualche decennio fa, l'apparizione di una pubblicità di questo tipo? Questa non è anche la ragione per comprare cibo biologico? Crediamo veramente che delle mele biologiche mezzemarce e sovrapprezzo siano realmente più sane delle varietà non biologiche? Il punto è che, comprandole, non stiamo solo comprando e consumando, stiamo facendo allo stesso tempo qualcosa di significativo, mostrando la nostra capacità di cura e la nostra consapevolezza globale, partecipando a un progetto collettivo... La più recente espressione scientifica di questo «nuovo spirito» è l'ascesa di una nuova disciplina: «gli studi sulla felicità». Com'è possibile, tuttavia, che nella nostra era di edonismo spiritualizzato, in cui l'obiettivo della vita è definito direttamente come felicità, il numero delle persone che soffrono di ansia e depressione stia esplodendo? È l'enigma dell'auto-sabotaggio della felicità e del piacere che rende il messaggio di Freud più pertinente che mai.

Come spesso accade, un paese in via di sviluppo del Terzo Mondo, il Bhutan, esprime apertamente in modo ingenuo le assurde conseguenze socio-politiche della nozione di felicità. Già un decennio fa, il regno del Bhutan decise di provare a misurare la Felicità nazionale lorda (FNL) piuttosto che il Prodotto interno lordo (PIL); l'idea era il frutto di un'elucubrazione dell'ex re Jigme Singye Wangchuck, che mirava a condurre il Bhutan nel mondo moderno, preservandone al tempo stesso l'identità unica. Con la crescita delle pressioni della globalizzazione e del materialismo, e il piccolo paese pronto alle sue prime elezioni in assoluto, il nuovo re laureato ad Oxford e immensamente popolare, il ventisettenne Jigme Khesar Namgyel Wangchuck, ordinò a un'agenzia di stato di calcolare quanto fossero realmente felici i 670.000 abitanti del regno. I funzionari dissero di aver già condotto un'indagine attorno a circa 1000 persone e abbozzato una lista di parametri di misurazione della felicità (simile all'indice di sviluppo stabilito dalle Nazioni Unite). I maggiori criteri erano identificati con il benessere psicologico, la salute, l'istruzione, il buon governo, lo standard di vita, la vitalità della comunità, e la diversità ecologica... *questo è imperialismo culturale per eccellenza.*³⁷

Per stare al passo con il nuovo spirito del capitalismo è stata costruita un'intera narrazione storico-ideologica in cui il socialismo appare come conservatore, gerarchico e amministrativo. La lezione del '68 è allora *Goodbye Mr. Socialism*, e la vera rivoluzione quella del capitalismo digitale, di per sé una logica conseguenza, addirittura la «verità», della rivolta del '68. Gli eventi del '68 sono iscritti, più radicalmente che mai, nel tema alla moda del «cambio di paradigma». L'analogia tra il modello del cervello nelle neuroscienze e i modelli ideologici predominanti della società è qui indicativa.³⁸ Ci sono chiari riecheggiamenti tra l'attuale cognitivismo e il capitalismo «postmoderno»: quando Daniel Dennet, ad esempio, evoca un passaggio dalla nozione cartesiana del sé come agente di controllo centrale della vita psichica alla nozione di interazione autopoietica di molteplici agenti in competizione, questo non riecheggia il passaggio dal controllo e dalla pianificazione centrali e burocratici al modello del network? Dunque, non è solo che il nostro cervello è socializzato: la società stessa è naturalizzata nel cervello.³⁹ Per questo Malabou ha ragione a enfatizzare il bisogno di affrontare la questione chiave: «Che bisogna fare per evitare che la coscienza del cervello coincida direttamente e semplicemente con lo spirito del capitalismo?»

Persino Hardt e Negri assumono quest'analogia: nello stesso modo in cui le scienze del cervello ci insegnano che non esiste un Sé centrale, così la nuova società della moltitudine che governa sé stessa sarà come l'odierna nozione cognitivista dell'io come pandemonio di agenti che interagiscono senza un'autorità centrale che diriga lo spettacolo... Non stupisce che la nozione negriana di comunismo si avvicini misteriosamente a quella di capitalismo digitale «postmoderno».⁴⁰

Ideologicamente – e qui arriviamo al punto cruciale – questo passaggio è avvenuto come reazione alle rivolte degli anni Sessanta (dal Maggio '68 a Parigi, al movimento studentesco in Germania e agli hippy negli Stati Uniti). Le proteste anticapitaliste degli anni Sessanta hanno integrato la

critica abituale dello sfruttamento socioeconomico con il nuovo tema della critica culturale: l'alienazione della vita quotidiana, la mercificazione del consumo, l'inautenticità della società di massa in cui siamo costretti a «indossare delle maschere» e siamo soggetti all'oppressione sessuale e ad altre oppressioni ecc. Il nuovo spirito del capitalismo ha recuperato trionfalmente la retorica egualitaria e antigerarchica del '68, presentandosi come una vittoriosa rivolta libertaria contro le organizzazioni sociali oppressive caratteristiche sia del capitalismo corporativo sia del socialismo reale. Un nuovo spirito libertario personificato da capitalisti vestiti casual e «cool» come Bill Gates e i fondatori del Ben and Jerry's Ice Cream.

Ora possiamo capire perché così tanti insistono sul fatto che Che Guevara, uno dei simboli del '68, sia diventato «la quintessenza dell'icona postmoderna», significando allo stesso tempo tutto e niente. In altri termini, qualsiasi cosa si voglia significhi: la ribellione giovanile contro l'autoritarismo, la solidarietà con i poveri e gli sfruttati, la santità, sino a includere lo spirito imprenditoriale liberal-comunista del lavorare per il bene di tutti. Un paio di anni fa, persino un alto rappresentante del Vaticano proclamò che la celebrazione del Che deve essere interpretata come l'espressione di un'ammirazione per un uomo che rischiò e diede la sua vita per il bene degli altri. Come d'abitudine, la beatificazione innocua è mescolata al suo opposto, la mercificazione oscena. Una compagnia australiana ha recentemente immesso sul mercato un gelato chiamato «Cherry Guevara», ovviamente focalizzando la sua promozione sull'«esperienza del mangiare»: «La lotta rivoluzionaria delle ciliegie è stata schiacciata quando furono intrappolate tra due strati di cioccolato. Ma la loro memoria rimarrà nella tua bocca!»⁴¹ C'è nondimeno qualcosa di disperato in questa insistenza sul fatto che il Che sia diventato un logo commerciale neutro. Lo testimonia la serie di pubblicazioni recenti che ci mettono in guardia sul fatto che era un assassino a sangue freddo, che orchestrò le purghe a Cuba nel 1959, e così via. È significativo che questi avvertimenti siano fioriti precisamente quando ribellioni anticapitaliste hanno iniziato ad aver luogo in giro per il mondo, rendendo la sua icona nuovamente pericolosa. Con il titolo *Polish Minister Wants Ban on Lenin, Guevara T-Shirts, Europe News* riportò il 23 aprile del 2009 che «il ministro per le Pari opportunità polacco vuole espandere la messa al bando della propaganda fascista o totalitaria sino a includere libri, vestiti e altri oggetti»:

Il ministro Elzbieta Radziszewska vuole ampliare una legge che proibisce la produzione di propaganda fascista o totalitaria. La legislazione proibirebbe le immagini del Che, popolari in tutto il mondo su magliette, poster e murali. «Sono a favore di questa soluzione», ha dichiarato il professor Wojciech Roszkowski al quotidiano *Rzeczpospolita*. «Il comunismo è stato un terribile sistema assassino, responsabile di milioni di vittime. È molto simile al nazismo. Non c'è ragione per trattare i due sistemi – e i loro simboli – in modo differente».

Ciò che è sopravvissuto della liberazione sessuale degli anni Sessanta è stato un edonismo tollerante facilmente incorporato nella nostra ideologia egemonica, posta sotto l'egida del Super Io. Ma cos'è il Super Io? Su un prospetto informativo di un hotel di New York ho letto di recente: «Caro ospite! Per garantire che tu goda appieno della tua permanenza da noi, in

questo hotel è vietato fumare. Per ogni violazione di questa regola, riceverai una multa di 200 \$». La bellezza di questa formulazione, presa alla lettera, è che devi essere punito per aver rifiutato di godere pienamente della tua permanenza... L'imperativo del Super Io a godere funziona quindi come il rovescio della formulazione di Kant «*Du kannst, denn du sollst*» («Tu puoi, perché devi!»); esso si basa su un «Tu devi, perché puoi!» Il che equivale a dire che l'aspetto superegotico dell'odierno edonismo «non repressivo» (la provocazione costante a cui siamo esposti, che ci ingiunge di andare sino in fondo e di esplorare tutti i modi della *jouissance*) risiede nel modo in cui la *jouissance* permessa si muta necessariamente in *jouissance* obbligatoria. Questa pulsione a una pura *jouissance* autistica (attraverso droghe o altri mezzi per indurre alla trance) si impose in un preciso momento politico: quando la sequenza emancipatrice del 1968 ebbe esaurito il suo potenziale. In questo momento critico (la metà degli anni Settanta), la sola opzione rimasta fu un diretto e brutale *passage à l'acte*, una spinta in direzione del Reale, che assunse tre forme principali: la ricerca di forme estreme di *jouissance* sessuale; il terrorismo politico rosso (la RAF in Germania, le Brigate rosse in Italia ecc., la cui scommessa era che, in un'epoca in cui le masse erano ormai completamente immerse nella palude ideologica capitalista, la critica abituale dell'ideologia non era più operativa e solo un ricorso al Reale grezzo della violenza diretta – *l'action directe* – avrebbe risvegliato le masse); e, infine, la svolta verso il Reale dell'esperienza interiore (misticismo orientale). Quello che queste tre forme avevano in comune era il ritiro dall'impegno socio-politico concreto verso un contatto diretto con il Reale.

Il passaggio dall'impegno politico al Reale post-politico trova forse la sua migliore esemplificazione nei film di Bernardo Bertolucci, questo arcirinnegato, le cui opere spaziano dai primi capolavori come *Prima della rivoluzione* a tarde auto-indulgenze estetizzanti e spiritualiste come l'abominevole *Piccolo Budda*. Il cerchio si è chiuso perfettamente con *The Dreamers*, il film di Bertolucci sul '68 a Parigi, in cui una coppia di studenti francesi (un fratello e una sorella) stringe amicizia con un giovane studente americano nel turbine degli eventi. Prima della fine del film, tuttavia, gli amici si dividono, dopo che gli studenti francesi si sono fatti prendere dalla violenza politica, mentre l'americano è rimasto fedele al messaggio di amore e liberazione emotiva.

Jean-Claude Milner è acutamente consapevole del modo in cui l'establishment è riuscito a disfare tutte le conseguenze minacciose del '68 incorporandole nel cosiddetto «spirito del '68» e in questo modo rivolgendole contro il nucleo reale della rivolta. La richiesta di nuovi diritti (che avrebbe significato una reale distribuzione del potere) è stata garantita, ma solo nella forma di «permessi». La «società permissiva» è precisamente una società che amplia il raggio di ciò che i soggetti hanno il permesso di fare, senza dar loro nessun potere aggiuntivo:

Coloro che detengono il potere conoscono molto bene la differenza tra un diritto e un permesso [...]. Un diritto nel senso stretto del termine dà accesso all'esercizio di un potere, a spese di un altro potere. Un permesso non diminuisce il potere di colui che lo dà; non aumenta il potere di colui che lo riceve. Rende la sua vita più facile, cosa comunque non di poco conto.⁴²

Questo è il modo in cui funzionano il divorzio, l'aborto, i matrimoni gay, e così via: sono tutti permessi mascherati da diritti; non cambiano in nessun modo la distribuzione dei poteri. È stato questo l'effetto dello «spirito del '68»; «effettivamente ha contribuito a rendere la vita più facile. Il che è molto, ma non è tutto. Perché non ha intaccato i poteri».43 Qui risiede «il segreto della tranquillità che ha dominato in Francia negli ultimi quarant'anni»:

[...] lo spirito del '68 ha rappresentato la migliore strada per la restaurazione. In questo consiste il segreto della violenza che si è progressivamente prodotta ai margini delle città: lo spirito del '68 persiste ora solo in coloro che sono installati nelle città. La gioventù impoverita non sa che farsene.44

Mentre il Maggio '68 mirava a un'attività totale (e totalmente politicizzata), lo «spirito del '68» ha trasposto questo scopo in una pseudo-attività depoliticizzata (nuovi stili di vita ecc.), la forma stessa della passività sociale. Una conseguenza è stata la recente esplosione di violenza nelle banlieue, priva di qualsiasi contenuto utopico o libertario. L'amara conclusione di Milner è questa: «Non parlatemi più di permessi, controllo, equità; conosco solo la forza. Ecco la mia domanda: di fronte alla riconciliazione dei notabili e alla solidarietà tra i più forti, come fare in modo che il debole abbia poteri?»45

Se la sinistra si è ritirata nelle intimità del Reale sessuale e spirituale, cos'è accaduto con la *forma* dell'organizzazione politica radicale, i gruppi semiclandestini che preparavano l'apocalittica battaglia finale negli interstizi del potere statale? In un certo senso, queste cellule sono riemerse in superficie nella forma di gruppi survivalisti negli Stati Uniti; sebbene il loro messaggio ideologico sia quello del razzismo religioso, la loro intera modalità di organizzazione (come piccoli gruppi illegali che combattono l'FBI e altre agenzie federali) li fa apparire come il doppio misterioso delle Black Panthers degli anni Sessanta. Queste misteriose parole che suonano un po' alla Hardt e Negri vengono da una canzone che accompagna un video di reclutamento survivalista-fondamentalista del 1982:

Moltitudini, moltitudini nella valle della decisione.

Il giorno del SIGNORE è vicino nella valle della decisione.

L'ironia della situazione è che, rispetto alla forma organizzativa apocalittica dello stato di emergenza (la consapevolezza collettiva che stiamo «vivendo negli ultimi giorni»), i fondamentalisti survivalisti hanno ragione. Ma hanno torto nella loro logica *populista*. Il populismo è in ultima istanza sorretto sempre dall'aspirazione e dalla frustrazione della gente comune, dal grido «Non voglio sapere cosa sta succedendo, ne ho solo abbastanza! Non può continuare! Deve finire». Queste esplosioni di impazienza tradiscono un rifiuto a comprendere o a impegnarsi nella complessità della situazione, e fanno nascere la convinzione che ci deve essere un responsabile del disordine: questo è il motivo per cui è invariabilmente presupposto un qualche attore nascosto dietro le quinte. Qui, nel rifiuto di sapere, risiede la dimensione propriamente *feticista* del populismo. In altri termini, sebbene a un livello puramente formale il feticismo implichi un gesto di transfert (verso un oggetto-feticcio), esso funziona come un'esatta inversione della forma normale del transfert (con

il «soggetto supposto sapere»): ciò a cui il feticismo dà corpo è precisamente il mio disconoscimento della conoscenza, il mio rifiuto di assumere soggettivamente ciò che so. Per questo, per usare dei termini nietzschiani qui particolarmente appropriati, la differenza fondamentale tra una politica emancipatrice radicale e una politica populista è che la prima è attiva, impone e rafforza la sua visione, mentre il populismo è fondamentalmente *re-attivo*, il risultato di una reazione al disturbo arrecato da un invasore. In altre parole, il populismo rimane una versione della politica della paura: mobilita le masse accrescendo la paura nei confronti di un agente esterno corrotto.

Questo ci porta al tema importante della relazione confusa tra potere e conoscenza nelle società moderne. In quello che Lacan chiama il discorso universitario, l'autorità è esercitata dalla conoscenza (specializzata). Jacques-Alain Miller ha ragione a sottolineare come l'originalità di Lacan nell'affrontare la coppia conoscenza/potere sia stata poco notata all'epoca. In contrasto con Foucault, che ha variato continuamente il motivo della loro congiunzione (la conoscenza non è neutra, è in sé stessa un apparato di potere e controllo), Lacan «pone per l'epoca moderna una disgiunzione, una lacerazione, una discordia tra conoscenza e potere... La diagnosi proposta da Lacan per il disagio della civiltà è che la conoscenza ha assunto 'una crescita sproporzionata rispetto agli effetti del potere'».46 Nell'autunno del 2007, sorse un dibattito pubblico nella Repubblica Ceca riguardo all'installazione di radar dell'esercito statunitense in territorio ceco; sebbene una larga maggioranza della popolazione fosse contraria (circa il 70%), il governo portò avanti il progetto. I rappresentanti del governo rifiutarono le richieste di convocare un referendum, affermando che non si assumono decisioni rispetto a questioni di sicurezza nazionale talmente delicate attraverso un semplice voto. Queste questioni devono essere lasciate agli esperti militari.47 Se si segue questa logica sino in fondo, si arriva a uno strano risultato: su cosa è possibile votare, allora? Le decisioni economiche, ad esempio, non dovrebbero essere lasciate agli esperti di economia, e così via per tutti gli altri settori?

Questa situazione ci presenta l'impasse della «società della scelta» contemporanea nella sua forma più radicale. Ci sono molteplici investimenti ideologici sul tema della scelta oggi, sebbene gli scienziati del cervello abbiano sottolineato che la libertà di scelta è un'illusione. Abbiamo la percezione di noi stessi come «liberi» semplicemente quando siamo in grado di agire nel modo determinato dal nostro organismo, e non ci sono ostacoli esterni a minacciare le nostre propensioni interne.48 Gli economisti liberali enfatizzano la libertà di scelta come ingrediente chiave dell'economia di mercato: comprando delle cose noi stiamo, in un certo senso, votando continuamente con i nostri soldi. Pensatori esistenzialisti «più profondi» amano sviluppare delle variazioni sul tema della scelta esistenziale «autentica», in cui è in gioco il cuore stesso del nostro essere. Una scelta che implica un impegno esistenziale, opposta alle scelte superficiali di questa o quella merce. Nella versione «marxista» di questo tema, la molteplicità delle scelte con cui ci bombarda il mercato serve solo a offuscare l'assenza di ogni reale scelta radicale riguardante la struttura fondamentale della nostra società. Tuttavia, in questa serie

manca un elemento rilevante, cioè l'ingiunzione a scegliere quando non siamo in possesso delle coordinate cognitive di base necessarie a compiere una scelta razionale. Come afferma Leonardo Padura, è orribile non conoscere il passato e tuttavia essere capaci di avere un impatto sul futuro.⁴⁹ Essere costretti a prendere delle decisioni in una situazione che rimane opaca è la nostra condizione di base. Conosciamo la situazione standard della scelta forzata in cui sono libero di scegliere a condizione che io faccia la scelta giusta, cosicché la sola cosa che mi rimane da fare è compiere il gesto vuoto di far finta di fare liberamente ciò che il sapere degli esperti mi ha imposto. E se, invece, la scelta fosse realmente libera e fosse percepita, per questa stessa ragione, come ancora più frustrante? Così ci troviamo costantemente nella posizione di dover decidere rispetto a questioni che toccheranno in modo fondamentale le nostre vite, ma senza una base di conoscenza adeguata. Per citare di nuovo John Gray: «Siamo stati catapultati in un'epoca in cui tutto è provvisorio. Le nuove tecnologie cambiano le nostre vite quotidianamente. Le tradizioni del passato non possono essere recuperate. E al tempo stesso, sappiamo poco di ciò che il futuro ha in serbo per noi. *Siamo costretti a vivere come se fossimo liberi*».⁵⁰

La pressione incessante a scegliere implica non solo ignoranza rispetto all'oggetto della scelta, ma, ancora più radicalmente, l'impossibilità soggettiva di rispondere alla questione del desiderio. Quando Lacan definisce l'oggetto del desiderio come originariamente perso, la questione non è semplicemente che non sappiamo mai cosa desideriamo e siamo condannati a una ricerca eterna del «vero» oggetto, che è il vuoto del desiderio in quanto tale, mentre tutti gli oggetti positivi sono i suoi meri rappresentanti metonimici. La questione è molto più radicale: l'oggetto perduto è in ultima istanza il soggetto stesso, il soggetto come un oggetto; il che significa che la questione del desiderio, il suo enigma originale, non è primariamente «Cosa voglio?», ma «Cosa vogliono gli altri da me? Quale oggetto – *objet a* – vedono in me?» Per questo, a proposito della domanda isterica «Perché ho questo nome?» (cioè, dove ha origine la mia identità simbolica, cosa la giustifica?), Lacan sottolinea che il soggetto in quanto tale è isterico. Egli descrive il soggetto tautologicamente come «ciò che non è un oggetto»: il punto è che l'impossibilità di identificarsi come un oggetto (cioè, di conoscere cosa sono in termini libidinali per gli altri) è costitutiva del soggetto. In questo modo, Lacan articola tutta la diversità delle posizioni soggettive «patologiche», interpretandola come diversità della risposta alla domanda isterica: l'isterico e l'ossessivo incarnano le due modalità della domanda, mentre lo psicotico si conosce come oggetto della *jouissance* dell'Altro e il perverso si pone come lo strumento della *jouissance* dell'Altro.

In questo consiste la dimensione terrificante della pressione a scegliere. Ciò che risuona persino nella domanda più innocente, quando si prenota una camera d'albergo («Cuscini duri o morbidi? Letto matrimoniale o letti separati?») è la messa alla prova molto più radicale: «Dimmi: chi sei? Che genere di oggetto vuoi essere? Cosa riempirebbe il vuoto del tuo desiderio?» Per questo la preoccupazione «anti-essenzialista» foucaultiana rispetto alle «identità fisse» – la sollecitazione incessante a praticare la

«cura di sé», a inventarsi e ricrearsi continuamente – trova una strana eco nella dinamica del capitalismo «postmoderno». Ovviamente, il buon vecchio esistenzialismo aveva già affermato che l'uomo è ciò che egli fa di sé stesso, e aveva legato questa libertà radicale all'angoscia esistenziale. Qui l'angoscia dell'esperienza della propria libertà, la mancanza di determinazione esistenziale, rappresentava il momento autentico in cui l'integrazione del soggetto nella fissità del suo universo ideologico andava in frantumi. Ma ciò che l'esistenzialismo non è stato in grado di cogliere è ciò che Adorno ha cercato di incapsulare nel titolo del suo libro su Heidegger, *Il gergo dell'autenticità*; cioè, il modo in cui l'ideologia egemonica, non limitandosi più a reprimere la mancanza di un'identità fissa, mobilita direttamente questa mancanza per alimentare il processo senza fine della «ri-creazione-di-sé» consumista.

Tra due feticismi

Com'è possibile quest'apparenza dell'ideologia come proprio opposto, come non ideologia? Essa dipende da un mutamento nella forma predominante di ideologia: nella nostra cosiddetta era «post-ideologica», l'ideologia funziona sempre di più in modo *feticista*, opposto alla sua tradizionale modalità *sintomatica*. In quest'ultima modalità, la menzogna ideologica che struttura la nostra percezione della realtà è minacciata da sintomi *qua* «ritorni del represso» – incrinature nella fabbrica della menzogna ideologica – mentre il feticcio è effettivamente una sorta di *envers*⁵¹ del sintomo. In altri termini, il sintomo è l'eccezione che disturba la superficie della falsa apparenza, il punto in cui irrompe l'Altra Scena repressa, mentre il feticcio è l'incarnazione della Menzogna che ci rende possibile sostenere l'insostenibile verità. Si prenda il caso della morte di una persona amata: nel caso del sintomo, io «reprimo» questa morte, cerco di non pensarci, ma il trauma represso ritorna nel sintomo; nel caso del feticcio, al contrario, «razionalmente» accetto pienamente la morte, e tuttavia mi aggrappo al feticcio, a qualche elemento che incarna per me il disconoscimento della morte. In questo senso, un feticcio può giocare un ruolo molto costruttivo, permettendoci di affrontare una realtà dura: i feticisti non sono sognatori persi nei loro mondi privati, sono dei «realisti» risolti in grado di accettare il modo in cui stanno le cose, perché aggrappandosi al loro feticcio possono mitigare il pieno impatto della realtà.

In questo senso, per Marx il denaro è un feticcio. Faccio finta di essere un soggetto razionale e utilitarista, ben consapevole di come stanno le cose veramente, ma incarno la mia fede disconosciuta nel feticcio-denaro... A volte la linea tra i due è quasi impercettibile: un oggetto può funzionare come un sintomo (di un desiderio represso) e quasi al tempo stesso come un feticcio (incarnando la fede a cui rinunciamo ufficialmente). Un ricordo della persona morta, ad esempio, come un capo di abbigliamento, può funzionare sia come un feticcio (in esso la persona continua a vivere magicamente) sia come un sintomo (il dettaglio fastidioso che mi richiama alla mente la sua morte). Quest'ambigua

tensione non è forse analoga a quella tra l'oggetto fobico e quello feticista? Il ruolo strutturale è lo stesso in entrambi i casi: se l'elemento eccezionale viene disturbato, tutto il sistema crolla. Non solo il falso universo del soggetto crolla se esso è costretto a confrontarsi con il significato del suo sintomo; vale lo stesso anche quando il suo feticcio gli viene sottratto, cioè quando l'accettazione «razionale» del modo in cui stanno le cose si dissolve.

Il «buddismo occidentale» è un feticcio di questo genere: permette di partecipare pienamente al frenetico gioco capitalista, alimentando al tempo stesso la percezione che non se ne faccia parte realmente, che si sia ben consapevoli di come tutto lo spettacolo sia privo di senso, dal momento che ciò che realmente conta è la pace del sé interiore in cui ci si può sempre ritirare... Con un'ulteriore specificazione, bisogna notare che un feticcio può funzionare in due modi opposti: da un lato il suo ruolo può rimanere inconsapevole; dall'altro si può pensare che sia il feticcio a contare veramente, come nel caso del buddismo occidentale inconsapevole che la «verità» della sua esistenza riposa sulle stesse relazioni sociali che egli tende a liquidare come un mero gioco.

Ancora più importante è un'altra distinzione tra due diversi modi del feticismo: il summenzionato feticismo cinico-permissivo deve essere opposto al feticismo fascistizzante-populista. Questa prima modalità può essere spiegata, ancora una volta, opponendo la mistificazione ideologica che essa implica alla mistificazione fascistizzante-populista. La prima implica una falsa universalità: il soggetto rivendica libertà o uguaglianza, mentre è inconsapevole delle qualificazioni implicite che, nella loro forma, ne restringono il raggio (i privilegi di alcuni strati sociali: essere ricco, o maschio, o appartenere a una certa cultura ecc.). La seconda implica una falsa identificazione sia della natura dell'antagonismo che del nemico: la lotta di classe è spostata, per esempio, in lotta contro gli ebrei, in modo tale che la rabbia popolare contro il fatto di essere sfruttati sia ridiretta lontano dai rapporti capitalistici in quanto tali e in direzione del «complotto ebraico». Così, per usare termini ermeneuticamente semplicistici, nel primo caso, «quando il soggetto dice 'libertà ed uguaglianza', *in realtà intende dire* 'libertà di commercio, eguaglianza di fronte alla legge' ecc.»; e nel secondo caso, «quando il soggetto dice 'gli ebrei sono la causa della nostra miseria', *in realtà intende dire* 'il grande capitale è la causa della nostra miseria'». L'asimmetria è evidente. Per usare ancora una volta dei termini semplicistici: nel primo caso, il contenuto esplicito «buono» (libertà/uguaglianza) copre il contenuto implicito «cattivo» (classe e altri privilegi ed esclusioni), mentre nel secondo caso, il contenuto esplicito «cattivo» (l'antisemitismo) copre il contenuto implicito «buono» (lotta di classe, odio per lo sfruttamento).

Come si può vedere chiaramente, la struttura interna di queste due mistificazioni ideologiche è ancora una volta quella della coppia *sintomo/feticcio*: i limiti impliciti (di libertà/uguaglianza) sono i sintomi dell'egualitarismo liberale (ritorni singolari della verità rimossa), mentre l'«ebreo» è il feticcio dei fascisti antisemiti («l'ultima cosa che il soggetto vede» prima di confrontarsi con la lotta di classe). Questa asimmetria ha delle conseguenze cruciali per il processo critico-ideologico di

demistificazione: a proposito dell'egualitarismo liberale, non è sufficiente rimarcare il vecchio punto marxista rispetto al gap tra l'apparenza ideologica della forma universale legale e gli interessi privati che la sorreggono nei fatti, come è comune tra le critiche politicamente corrette della sinistra. Il contro-argomento che la forma non è mai una «mera forma», ma ha una propria dinamica che lascia delle tracce nella materialità della vita sociale, sviluppato da teorici come Claude Lefort⁵² e Jacques Rancière,⁵³ è del tutto valido. È stata la «libertà formale» francese a mettere in moto il processo delle rivendicazioni e delle pratiche politiche «materiali», dal sindacalismo al femminismo. Si deve resistere alla tentazione cinica di ridurla a una mera illusione che cela una realtà differente; questo vorrebbe dire cadere nella trappola della vecchia ipocrisia stalinista che si prendeva gioco della libertà borghese «solo formale». Se era veramente solo formale in quanto incapace di mettere in questione i veri rapporti di potere, perché il regime stalinista non ha concesso questa libertà? Perché ne aveva talmente paura?

La demistificazione interpretativa è qui relativamente facile, dal momento che fa leva sulla tensione tra forma e contenuto: per essere coerente, un «onesto» democratico liberale dovrà ammettere che il contenuto del suo presupposto ideologico maschera la sua forma, e dunque dovrà radicalizzare la forma (l'assioma egualitario) implementandone il contenuto più complessivamente. (La principale alternativa è il ritiro nel cinismo: «sappiamo che l'egualitarismo è un sogno impossibile, quindi facciamo finta di essere egualitari, mentre ne accettiamo silenziosamente i limiti necessari...»)

Nel caso dell'«ebreo» come feticcio fascistizzante, la demistificazione interpretativa è molto più difficile (confermando in questo modo la posizione clinica per cui un feticista non può essere destabilizzato con un'interpretazione del «significato» del suo feticcio: i feticisti si sentono soddisfatti dei loro feticci, non provano nessun bisogno di esserne liberati). In termini politici pratici, questo significa che è quasi impossibile «illuminare» un lavoratore sfruttato che incolpa «gli ebrei» per la sua miseria – spiegandogli che l'«ebreo» è il falso nemico, messo in primo piano dal suo vero nemico (la classe dominante) per oscurare la vera lotta – e quindi distogliere la sua attenzione dall'«ebreo» in direzione dei «capitalisti». (Anche empiricamente, mentre molti comunisti si unirono ai nazisti in Germania negli anni Venti e Trenta, e mentre molti elettori comunisti delusi in Francia negli ultimi decenni sono passati al Front National di Le Pen, il processo opposto è stato estremamente raro). Per esprimersi in termini politici crudi, il paradosso è dunque che, mentre il soggetto della prima mistificazione è in primo luogo il nemico (il «borghese» liberale che pensa di stare lottando per l'uguaglianza e la libertà universali) e mentre i soggetti della seconda mistificazione sono in primo luogo «i nostri» (gli oppressi stessi, che sono sedotti al punto da dirigere la loro rabbia verso l'obiettivo sbagliato), la «demistificazione» effettiva e pratica è molto più facile nel primo caso che nel secondo.

La scena ideologica egemonica contemporanea è quindi divisa tra questi due modi del feticismo, quello cinico e quello fondamentalista, entrambi impervi per la critica argomentativa «razionale». Mentre il

fondamentalista ignora l'argomentazione (o quantomeno ne diffida), rimanendo ciecamente aggrappato al suo feticcio, il cinico fa finta di accettare l'argomentazione, ma ne ignora l'efficacia simbolica. In altri termini, mentre il fondamentalista (non tanto crede quanto) «sa» direttamente la verità incarnata nel suo feticcio, il cinico pratica la logica del disconoscimento («so bene, ma...») In questo modo possiamo costruire una matrice che consiste in quattro posizioni (o atteggiamenti rispetto all'ideologia): 1) liberale, 2) feticista cinico, 3) feticista fondamentalista, 4) ideologico-critico. Non sorprende che esse formino un quadrato semiotico greimasiano, in cui le quattro posizioni sono distribuite lungo due assi: sintomo versus feticcio; identificazione versus distanza. Sia il liberale che il critico dell'ideologia si muovono a livello sintomatico: il primo ne è prigioniero, il secondo lo mina attraverso la sua analisi interpretativa. Sia il feticista populista che quello cinico sono aggrappati al loro feticcio: il primo direttamente, il secondo nel modo del disconoscimento. Sia il feticista populista che il liberale si identificano direttamente con la loro posizione (aggrappandosi al loro feticcio, prendendo sul serio le argomentazioni a favore delle loro affermazioni ideologiche universali), mentre sia il cinico che il critico dell'ideologia prendono le distanze dalla loro posizione (disconoscimento feticistico o interpretazione critica).

Rispetto alla lotta ideologica, allora, questo significa che si dovrebbero guardare quantomeno con profondo sospetto quegli esponenti di sinistra che argomentano che i movimenti fondamentalisti-populisti islamici, in quanto di emancipazione e anti-imperialisti, sono fondamentalmente «dalla nostra parte», e che il fatto che formulano i loro programmi in termini direttamente anti-illuministi e anti-universalisti, avvicinandosi a volte a un antisemitismo esplicito, non è altro che una confusione derivante dal fatto che sono catturati dall'immediatezza della lotta. («Quando dicono di essere contro gli ebrei, ciò che vogliono dire realmente è solo che sono contro il colonialismo sionista»). Si deve resistere incondizionatamente alla tentazione di «comprendere» l'antisemitismo arabo (laddove lo abbiamo realmente di fronte) come una reazione «naturale» alla triste situazione dei palestinesi: non ci deve essere «comprensione» per il fatto che in molti paesi arabi Hitler continua a essere considerato da molti un eroe, o per il fatto che nei manuali delle loro scuole elementari vengono riciclati tutti i miti antisemiti tradizionali, dal falso notorio dei Protocolli degli Anziani di Sion all'idea che gli ebrei usino il sangue dei bambini cristiani (o arabi) nei sacrifici. Affermare che un antisemitismo di questo genere articola attraverso uno spostamento una forma di resistenza al capitalismo non lo giustifica in nessun modo: lo spostamento in questo caso non è un'operazione secondaria, ma un gesto fondamentale di mistificazione ideologica. Ciò che implica quest'affermazione, tuttavia, è l'idea che sul lungo periodo il solo modo di combattere l'antisemitismo non è predicare la tolleranza liberale e cose di questo genere, ma articolarne la motivazione anticapitalista soggiacente in modo diretto, privo di spostamenti. Accettare la summenzionata logica erronea del fondamentalismo, equivale a compiere il primo passo su una strada verso la conclusione del tutto «logica» che, dal momento che anche

Hitler «in realtà intendeva dire» capitalisti quando parlava degli «ebrei», egli dovrebbe essere un nostro alleato strategico nella lotta globale contro l'imperialismo, con l'impero angloamericano come nemico principale. (E questa linea di ragionamento non è un mero esercizio retorico: i nazisti promossero la lotta anticolonialista nei paesi arabi e in India e molti neonazi simpatizzano con la lotta araba contro lo Stato di Israele).⁵⁴ Sarebbe un errore fatale pensare che, a un certo punto nel futuro, convinceremo i fascisti che il loro nemico «reale» è il capitale, e che devono abbandonare la forma religiosa/etnica/razzista particolare della loro ideologia per unire le loro forze all'universalismo egualitario.

Allo stesso modo bisogna rifiutare chiaramente il motto pericoloso per cui «il nemico del mio nemico è mio amico», che ci porta a individuare un potenziale anti-imperialista «progressista» nei movimenti fondamentalisti islamici. L'universo ideologico delle organizzazioni come Hezbollah è basato sulla confusione delle distinzioni tra neoimperialismo capitalista ed emancipazione secolare progressista: all'interno dello spazio ideologico di Hezbollah, l'emancipazione delle donne, i diritti degli omosessuali, e così via, *non sono nient'altro che* aspetti morali «decadenti» dell'imperialismo occidentale... Badiou concede che «c'è un limite interno a questi movimenti, legati come sono al particolarismo religioso»: ma questa limitazione è solo temporanea, come sembra implicare Badiou, un limite che questi movimenti supereranno (o dovranno superare) nella proverbiale «seconda» fase, «più elevata», del loro sviluppo, quando si universalizzeranno (o dovranno universalizzarsi)? Badiou ha ragione di notare che il problema qui non è la religione in quanto tale, ma il suo particolarismo: ma questo particolarismo non rappresenta *ora* un limite fatale di questi movimenti, la cui ideologia è direttamente anti-illuminista?

Più precisamente, si deve specificare che il limite interno non concerne il loro carattere religioso in quanto tale, non importa quanto sia «fondamentalista», ma il loro atteggiamento pratico-ideologico rispetto a un progetto di emancipazione universalista fondato sull'assioma dell'uguaglianza. Per chiarire questo punto chiave, vorrei citare il tragico caso della comunità dei Canudos in Brasile alla fine del diciannovesimo secolo: si trattava di una comunità «fondamentalista» per eccellenza, guidata da un «consigliere» fanatico che invocava la teocrazia e un ritorno alla monarchia. Ma allo stesso tempo essa cercò di creare un'utopia comunista con proprietà in comune, senza denaro o leggi, con una piena solidarietà egualitaria, uguaglianza tra uomini e donne, diritto al divorzio ecc. È questa dimensione a mancare nel «fondamentalismo» musulmano, non importa quanto esso pretenda di essere «anti-imperialista».

Nondimeno, anche nel caso di movimenti «chiaramente» fondamentalisti, si deve stare attenti a non fidarsi dei media borghesi. I talebani sono regolarmente presentati come un gruppo fondamentalista islamico che rafforza il suo governo attraverso l'uso del terrore. Tuttavia, quando nella primavera del 2009 presero il sopravvento nella valle dello Swat in Pakistan, il *New York Times* riportò che essi avevano innescato «una rivolta di classe che sfrutta la profonda divaricazione tra un piccolo

gruppo di ricchi proprietari terrieri e i loro affittuari senza terra»:

Nello Swat, i racconti di coloro che si sono dati alla fuga rendono ora chiaro che i talebani hanno preso il controllo scacciando circa una dozzina di proprietari terrieri che tenevano in loro potere i più poveri. Per farlo, i miliziani hanno organizzato i contadini in bande armate che sono divenute le loro truppe d'assalto [...]. La capacità dei talebani di sfruttare le divisioni di classe aggiunge una nuova dimensione alla rivolta e fa scattare l'allarme rispetto ai rischi che corre il Pakistan, paese rimasto largamente feudale.

Mahboob Mahmood, un avvocato pakistano-americano, ex compagno di classe del presidente Obama, ha dichiarato: «Il popolo pakistano è psicologicamente pronto per una rivoluzione». La milizia sunnita sta traendo vantaggio dalle profonde divisioni di classe che si sono putrefatte ormai da tempo in Pakistan. «I miliziani, da parte loro, stanno promettendo molto più che meri divieti di ascoltare musica o andare a scuola», ha affermato. «Stanno promettendo anche giustizia islamica, governo efficiente e ridistribuzione economica». ⁵⁵

Thomas Altizer⁵⁶ ha spiegato chiaramente le implicazioni e le conseguenze di questi fatti nuovi (per le nostre orecchie europee):

Ora si sta finalmente rivelando che quella talebana è un'autentica forza di liberazione che prende d'assalto un antico regime feudale in Pakistan e libera l'ampia maggioranza dei contadini da questo regime [...]. Speriamo che ora udremo finalmente delle critiche genuine dell'amministrazione Obama, che è molto più pericolosa dell'amministrazione Bush, sia perché le si stanno lasciando le mani libere sia perché è un'amministrazione molto più forte.

Il pregiudizio ideologico nell'articolo del *New York Times* è evidente nel modo in cui esso parla della «capacità dei talebani di sfruttare le divisioni di classe», come se il «vero» programma dei talebani risiedesse in altro – nel fondamentalismo religioso – e stessero semplicemente «traendo dei vantaggi» dalla difficile situazione dei poveri contadini senza terra. A questo bisogna aggiungere solo due cose. In primo luogo, questa distinzione tra il «vero» programma e la manipolazione strumentale è imposta dall'esterno: come se i poveri contadini senza terra non percepissero la loro miseria in termini «fondamentalisti religiosi»! In secondo luogo, se «traendo vantaggio» dalla difficile situazione dei contadini i talebani stanno «facendo scattare l'allarme sul rischio che corre il Pakistan, paese che rimane largamente feudale», cosa impedisce ai democratici liberali del Pakistan come a quelli statunitensi di «trarre vantaggio» in modo analogo dalla situazione e di cercare di aiutare i contadini senza terra? La triste verità che si cela dietro il fatto che questa ovvia domanda non viene posta nel *New York Times* è che le forze feudali in Pakistan sono le «alleanze» naturali della democrazia liberale...

Una delle conseguenze politiche di questa situazione paradossale è la tensione propriamente dialettica tra la strategia a lungo termine e le alleanze tattiche a breve termine. Sebbene, sul lungo termine, il successo della lotta radicale di emancipazione dipende dalla mobilitazione delle classi subalterne che oggi sono spesso asservite al fondamentalismo populista, non bisogna avere scrupoli a concludere alleanze a breve termine con liberali egualitari come parte di una lotta antisessista e antirazzista.

Ciò che fenomeni come l'ascesa dei talebani dimostrano è che la vecchia tesi di Benjamin che «ogni ascesa del fascismo testimonia una rivoluzione fallita» non solo continua a essere vera oggi, ma è forse più pertinente che mai. I liberali amano sottolineare le somiglianze tra gli

«estremismi» di sinistra e di destra: il terrore di Hitler e i campi di sterminio imitarono il terrore bolscevico e i gulag; la forma leninista di partito continua a vivere oggi in al-Qaeda – sì, ma cosa vuol dire tutto questo? Può anche essere letto come un indizio del fatto che il fascismo rimpiazza letteralmente la rivoluzione di sinistra (cioè ne prende il posto): la sua ascesa è il fallimento della sinistra, ma al contempo una prova del fatto che c'era un potenziale rivoluzionario, un'insoddisfazione, che la sinistra non è stata in grado di mobilitare. E non vale lo stesso per il cosiddetto «islamo-fascismo»? L'ascesa dell'islamismo radicale non è l'esatto corollario della sparizione della sinistra laica nei paesi musulmani? Quando oggi l'Afghanistan è dipinto come l'epitome di un paese fondamentalista islamico, chi si ricorda ancora che solo trent'anni fa era una paese con una forte tradizione laica, incluso un potente partito comunista che prese il potere indipendentemente dall'Unione Sovietica? Dov'è sparita questa tradizione laica? In Europa vale esattamente lo stesso per la Bosnia: negli anni Settanta e Ottanta, la Bosnia-Erzegovina era la più interessante e vivace delle repubbliche jugoslave dal punto di vista (multi)culturale, con una scuola di cinema internazionalmente riconosciuta e un genere di musica rock unico. La Bosnia di oggi, al contrario, è segnata da potenti forze fondamentaliste, come la massa musulmana che attaccò brutalmente la manifestazione gay a Sarajevo nel settembre del 2008. La causa originaria di questa regressione risiede nella situazione disperata dei musulmani bosniaci durante la guerra del 1992-95, quando furono fondamentalmente abbandonati dalle potenze europee alle pistole serbe.

Inoltre, i termini di «islamo-fascismo» o «fascio-islamismo» proposti (tra altri) da Francis Fukuyama e Bernard-Henri Lévy sono giustificati? Ciò che li rende problematici non è solo la qualifica religiosa (siamo pronti a descrivere le forme occidentali di fascismo come «cristo-fascismo»? – fascismo è già sufficiente da solo, non ha bisogno di qualificazioni), ma la stessa designazione dei movimenti e degli Stati «fondamentalisti» islamici contemporanei come «fascisti». Può essere un dato di fatto che (più o meno apertamente) l'antisemitismo sia presente in questi movimenti e Stati, e che ci siano legami storici tra il nazionalismo arabo e il fascismo e il nazismo europei. Tuttavia, l'antisemitismo non gioca nel fondamentalismo islamico lo stesso ruolo che gioca nel fascismo europeo, dove l'accento è posto sull'infiltrato esterno responsabile della disintegrazione della nostra società (un tempo) «armoniosa». C'è almeno una grande differenza che non può non saltare agli occhi. Per i nazisti, gli ebrei erano un popolo nomade/senza Stato/senza radici che corrompevano le comunità in cui viveva; in quanto tali, in una prospettiva nazista, uno Stato di Israele era una soluzione possibile. Non è strano, quindi, che prima di decidere di sterminarli, i nazisti si trastullarono con l'idea di dare agli ebrei una terra per formare uno Stato (i luoghi variavano dal Madagascar sino alla stessa Palestina). Per gli arabi «anti-sionisti» odierni, al contrario, è lo Stato di Israele il problema, e qualcuno invoca la distruzione di questo Stato e il ritorno degli ebrei alla loro condizione nomade di senza Stato.

Tutti conosciamo la caratterizzazione anticomunista del marxismo

come «l'Islam del ventesimo secolo», una secolarizzazione del fanatismo islamico astratto. Pierre-André Taguieff, lo storico liberale dell'antisemitismo, ha rovesciato questa definizione: l'Islam si sta rivelando essere il «marxismo del ventunesimo secolo», prolungandone, dopo il declino del comunismo, il violento anticapitalismo. Se prendiamo in considerazione l'idea di Benjamin che il fascismo occupa il posto della rivoluzione fallita, il «nucleo razionale» di queste inversioni può facilmente essere accettato dai marxisti. Tuttavia, sarebbe totalmente sbagliato trarre da questo la conclusione che il massimo che la sinistra possa fare è sperare che la crisi sia limitata, e che il capitalismo continui a garantire uno standard relativamente alto di vita per un numero crescente di persone. Una strana politica radicale la cui speranza principale è che le circostanze continuino a renderla inoperante e marginale...

Sembra questa la conclusione tratta da alcuni esponenti di sinistra come Moishe Postone e i suoi colleghi: dal momento che ogni crisi che apre uno spazio per la sinistra radicale consente anche l'ascesa dell'antisemitismo, è meglio per noi supportare la vittoria del capitalismo e sperare che non ci siano crisi. Portato sino alla sua conclusione logica, questo ragionamento implica che, in ultima istanza, l'anticapitalismo in quanto tale è antisemita. È contro un ragionamento di questo tipo che bisogna leggere il motto di Badiou *«mieux vaut un désastre qu'un désêtre»*: bisogna assumersi il rischio della fedeltà a un Evento, anche se l'Evento va a finire in un «disastro oscuro». Il migliore indizio della mancanza di fiducia in sé stessa della sinistra è la sua paura della crisi; una sinistra di questo genere ha paura per la propria posizione confortevole come voce critica pienamente integrata nel sistema, e disposta a rischiare niente. Per questo oggi, più che mai, il vecchio motto di Mao Tse-tung è pertinente: «Grande è il disordine sotto il cielo. La situazione è, quindi, eccellente».

Una vera sinistra prende una crisi sul serio, senza illusioni, ma come qualcosa di inevitabile, come un'occasione da sfruttare pienamente. L'intuizione fondamentale della sinistra radicale è che, sebbene le crisi siano dolorose e pericolose, esse sono ineluttabili, e sono il terreno su cui devono essere condotte e vinte le battaglie. La differenza tra il liberalismo e la sinistra radicale è che, sebbene essi facciano riferimento agli stessi tre elementi (centro liberale, destra populista, sinistra radicale), li collocano in una topologia radicalmente differente: per il centro liberale, la sinistra radicale e la destra sono due forme dello stesso eccesso «totalitario»; mentre per la sinistra, la sola vera alternativa è quella tra sé stessa e il liberalismo dominante, dal momento che la destra populista «radicale» non è nient'altro che il *sintomo* dell'incapacità del liberalismo di affrontare la minaccia della sinistra. Quando oggi sentiamo un politico o un ideologo che ci offre una scelta tra la libertà liberale e l'oppressione fondamentalista, ponendo trionfalmente (e in modo puramente retorico) domande come «Volete che le donne siano escluse dalla vita pubblica e private dei loro diritti elementari? Volete che ogni critica o battuta sulla religione sia punibile con la morte?», ciò che deve renderci sospettosi è l'auto-evidenza stessa della risposta: chi vorrebbe *questo*? Il problema è che tale universalismo liberale ingenuo ha perso molto tempo fa la sua

innocenza. Per questo per una persona realmente di sinistra, il conflitto tra la permissività liberale e il fondamentalismo è in ultima istanza un *falso* conflitto, un circolo vizioso in cui due poli opposti si generano e si presuppongono l'un l'altro. Qui bisogna fare un hegeliano passo indietro, mettendo in questione la stessa unità di misura sulla base della quale il fondamentalismo si mostra in tutto il suo orrore. I liberali hanno perso molto tempo fa il loro diritto di giudicare. Ciò che Horkheimer disse una volta deve essere applicato anche al fondamentalismo attuale: coloro che non vogliono parlare (criticamente) della democrazia liberale e dei suoi nobili principi non possono scagliarsi contro il fondamentalismo religioso. E, ancora più acutamente, si deve insistere che il conflitto tra lo Stato di Israele e gli arabi è un falso conflitto: anche se periremo tutti a causa di esso, è un conflitto che non fa che mistificare le vere questioni.

Come interpretare questo rovesciamento di una spinta emancipatrice in populismo fondamentalista? Nel marxismo autentico, la totalità non è un ideale, ma una nozione critica. Collocare un fenomeno nella sua totalità non significa vedere l'armonia nascosta dell'Intero, ma includere in un sistema tutti i suoi «sintomi», i suoi antagonismi e le sue incoerenze, come parti integranti. In questo senso, liberalismo e fondamentalismo formano una «totalità», perché la loro opposizione è strutturata in modo tale che il liberalismo stesso generi il suo opposto. Dove si collocano i valori chiave del liberalismo – libertà, uguaglianza ecc.? Il paradosso è che il liberalismo stesso non è abbastanza forte da salvare i propri valori chiave dall'assalto fondamentalista. Il suo problema è che non può basarsi su sé stesso: c'è qualcosa che manca nell'edificio liberale. Il liberalismo, nella sua stessa nozione, è «parassitario», basandosi come fa su una presunta rete di valori in comune che esso mina nel corso del proprio sviluppo. Il fondamentalismo è una reazione – ovviamente una reazione falsa, mistificatrice – un'imperfezione inerente al liberalismo, per questo il fondamentalismo, è continuamente generato dal liberalismo. Lasciato a sé stesso, il liberalismo minerà lentamente sé stesso. La sola cosa che può salvarne il nucleo è una sinistra rinnovata. O, per usare i ben noti termini del 1968, perché la sua eredità chiave sopravviva, il liberalismo avrà bisogno dell'aiuto fraterno della sinistra radicale.

Comunismo, di nuovo!

Nel capitalismo globale contemporaneo, la naturalizzazione ideologica è arrivata a livelli mai raggiunti prima: sono rari coloro che osano persino *sognare* sogni utopici sulle possibili alternative. Uno dopo l'altro, i pochi regimi comunisti che sopravvivono si stanno reinventando come protettori autoritari di un nuovo, persino più dinamico ed efficiente, «capitalismo dai valori asiatici». Lungi dal provare che l'era delle utopie ideologiche è alle nostre spalle, questa egemonia incontrastata del capitalismo è sorretta dal nucleo propriamente utopico dell'ideologica capitalista. Le utopie dei mondi alternativi sono state esorcizzate dall'utopia al potere, che si maschera da realismo pragmatico. Non è solo il sogno conservatore di recuperare un qualche Passato idealizzato prima

della Caduta, o l'immagine di un futuro luminoso consistente nell'universalismo presente meno il suo ostacolo costitutivo, a essere utopico; non meno utopica è l'idea pragmatica liberale che si possano risolvere i problemi gradualmente, uno dopo l'altro («in questo momento ci sono persone che stanno morendo in Rwanda, quindi dimentichiamo la lotta anti-imperialista, limitiamoci a prevenire il macello»; o «bisogna lottare contro la povertà e il razzismo qui e ora, non aspettare il crollo dell'ordine capitalista»). John Caputo ha scritto di recente:

Sarei veramente felice se i politici dell'estrema sinistra negli Stati Uniti fossero capaci di riformare il sistema fornendo assistenza sanitaria universale, ridistribuendo effettivamente la ricchezza in modo equo con una revisione del codice IRS, restringendo il finanziamento alle campagne elettorali, concedendo il diritto di voto a tutti, trattando i lavoratori immigrati umanamente e praticando una politica estera multilaterale che integrerebbe la potenza americana nella comunità internazionale ecc., cioè di intervenire sul capitalismo per mezzo di riforme serie e di larga portata... Se dopo aver fatto tutto questo, Badiou e Z'iz'ek continuassero a lamentare il fatto che un qualche Mostro chiamato Capitale continua a perseguitarci, sarei incline a salutare questo Mostro con uno sbadiglio.⁵⁷

Il problema qui non è la conclusione di Caputo che, se si ottiene tutto questo all'interno del capitalismo, perché non rimanere nel sistema? Il problema risiede nel presupposto «utopico» che sia *possibile* ottenere tutto questo all'interno delle coordinate del capitalismo globale. E se i malfunzionamenti particolari del capitalismo enumerati da Caputo non fossero meri disturbi accidentali, ma piuttosto strutturalmente necessari? Se il sogno di Caputo fosse un sogno di universalismo (dell'ordine capitalista universale) senza i suoi i sintomi, senza i punti critici in cui si articola la sua «verità repressa»?

Questo limite del gradualismo riformista ci conduce anche ai limiti del cinismo politico. C'è una cosa riguardo a Henry Kissinger, il *Realpolitiker* cinico per eccellenza, che non può non saltare agli occhi di tutti gli osservatori: cioè, quanto siano state terribilmente sbagliate tutte le sue predizioni. Per esempio, quando la notizia del colpo militare contro Gorbaciov del 1991 raggiunse l'Occidente, Kissinger accettò immediatamente il nuovo regime (che crollò ignominiosamente tre giorni dopo) come un dato di fatto. In breve, quando i regimi socialisti erano già in uno stato di morti viventi, egli stava facendo affidamento su un patto di lungo periodo con essi. Ciò che questo esempio dimostra perfettamente è il limite dell'atteggiamento cinico: i cinici sono *les non-dupes* che *errent*; ciò che non riescono a riconoscere è l'efficacia simbolica delle illusioni, il modo in cui esse regolano l'attività che genera la realtà sociale. La posizione del cinismo è quella della saggezza popolare. Il cinico paradigmatico ci dice in privato, parlando sottovoce in modo confidenziale: «Ma non lo capisci? Che si tratta in realtà di [denaro, potere, sesso...], che tutti gli elevati principi e valori sono solo frasi vuote che non vogliono dire nulla?» In questo senso, i filosofi effettivamente «credono nel potere delle idee», credono che «le idee governano il mondo» e i cinici sono pienamente giustificati nell'accusarli di questo peccato. Ciò che i cinici non riconoscono, tuttavia, è la propria ingenuità. Sono i filosofi i veri realisti: sono tutti ben consapevoli che la posizione cinica è impossibile e incoerente, che i cinici seguono nei fatti i principi di cui si prendono gioco pubblicamente. Stalin era il non plus ultra del

cinico, ma precisamente in quanto tale, credeva sinceramente nel comunismo.

Dopo aver denunciato tutti i «sospetti abituali» di utopismo, forse è venuto il momento di concentrarsi sull'utopia liberale. È così che bisognerebbe rispondere a coloro che liquidano qualsiasi tentativo di mettere in discussione i fondamentali dell'ordine capitalista liberale e democratico in quanto sono essi stessi pericolosamente utopici: ciò che abbiamo di fronte nella crisi attuale sono le conseguenze del nucleo utopico di questo stesso ordine. Mentre il liberalismo si presenta come un antiutopismo incarnato, e il trionfo del neoliberismo come un segno che ci siamo lasciati alle spalle i progetti utopici responsabili degli orrori totalitari del ventesimo secolo, sta diventando chiaro ora che la vera epoca utopica era quella dei felici anni Novanta clintoniani, con la loro convinzione che avevamo raggiunto la «fine della storia», che l'umanità aveva finalmente trovato la formula per un ordine socio-economico ottimale. Ma l'esperienza dei decenni recenti mostra chiaramente che il mercato non è un meccanismo benigno che funziona meglio quando viene lasciato a sé stesso. Esso richiede una buona parte di violenza esterna al mercato per stabilire e mantenere le condizioni per il suo funzionamento.

La crisi finanziaria in corso dimostra com'è difficile inficiare il folto sottobosco di presupposti utopici che determinano i nostri atti. Come afferma succintamente Badiou:

Il cittadino comune deve «comprendere» che è impossibile coprire il deficit nella sicurezza sociale, ma è imperativo imbottire con innumerevoli miliardi il buco finanziario delle banche? Dobbiamo accettare tristemente che nessuno immagini più che sia possibile nazionalizzare una fabbrica perseguitata dalla competizione, una fabbrica che impiega migliaia di lavoratori, ma è ovvio farlo per una banca a corto di liquidi a causa della speculazione?⁵⁸

Bisogna generalizzare quest'affermazione: pur avendo sempre riconosciuto l'urgenza dei problemi, quando lottavamo contro l'Aids, la fame, la crisi idrica, il riscaldamento globale, e così via, sembrava sempre esserci il tempo di riflettere, di rinviare le decisioni (si pensi a come la maggiore conclusione dell'ultimo meeting dei leader mondiali a Bali, celebrato come un successo, è stata che si sarebbero incontrati di nuovo dopo due anni per portare avanti le loro discussioni...) Ma con la crisi finanziaria, l'urgenza di agire è stata incondizionata; somme di grandezza inimmaginabile sono state trovate immediatamente. Salvare le specie in via di estinzione, salvare il pianeta dal riscaldamento globale, salvare i malati di Aids e quelli che stanno morendo per mancanza di fondi per cure costose, salvare i bambini che muoiono di fame... tutto questo può attendere un po'. L'appello a «salvare le banche!» invece è un imperativo categorico a cui si deve rispondere con un'azione immediata. Il panico è stato così assoluto che è stata immediatamente costituita un'unità transnazionale e imparziale, mentre tutti i risentimenti tra i leader mondiali venivano dimenticati momentaneamente per evitare la catastrofe. Ma ciò che l'approccio «bi-partisan» così elogiato significava era che persino le procedure democratiche venivano sospese *de facto*: non c'era tempo per impegnarsi in un dibattito vero e proprio, e coloro che si opponevano al piano al Congresso USA venivano immediatamente rimessi in riga con la maggioranza. Bush, McCain e Obama si sono messi

rapidamente d'accordo, spiegando ai confusi membri del Congresso che semplicemente non c'era tempo per la discussione, si era in uno stato d'emergenza e le cose dovevano semplicemente essere fatte rapidamente... E non dimentichiamo anche che queste somme di denaro incredibilmente enormi sono state spese non per qualche chiaro problema «reale» o concreto, ma essenzialmente per *restaurare la fiducia* nei mercati, cioè, semplicemente per cambiare le convinzioni della gente!

Abbiamo bisogno di altre prove che il Capitale è il Reale delle nostre vite, un Reale a cui imperativi sono molto più assoluti persino delle esigenze più pressanti della nostra realtà sociale e naturale? È stato Joseph Brodsky a fornire una soluzione appropriata alla ricerca del misterioso «quinto elemento», l'ingrediente quintessenziale della nostra realtà: «Insieme ad aria, terra, acqua e fuoco, il denaro è la quinta forza naturale con cui un essere umano deve avere più spesso a che fare». ⁵⁹ Se qualcuno ha dei dubbi su questo, un breve sguardo alla recente crisi finanziaria dovrebbe essere più che sufficiente per fugarli.

Verso la fine del 2008, un gruppo di ricerca che studiava le tendenze nelle epidemie di tubercolosi in Europa dell'Est nel corso degli ultimi decenni ha reso pubblici i suoi principali risultati. Avendo analizzato dati provenienti da più di 20 Stati, i ricercatori di Cambridge e Yale hanno stabilito una chiara correlazione tra i prestiti concessi dal FMI a questi Stati e l'aumento di casi di tubercolosi. Una volta che i prestiti si fermano, l'epidemia di tubercolosi diminuisce. La spiegazione di questa correlazione apparentemente misteriosa è semplice: la condizione per ottenere prestiti dal FMI è che lo Stato che li riceve introduca una «disciplina finanziaria», cioè riduca la spesa pubblica; e la prima vittima delle misure destinate a ristabilire una «salute finanziaria» è la salute stessa, in altri termini, la spesa nei servizi sanitari pubblici. Si apre allora lo spazio agli umanitari occidentali per piangere sulle catastrofiche condizioni dei servizi medici in questi paesi e offrire aiuto in forma di carità.

Il crollo finanziario ha reso impossibile ignorare la palese irrazionalità del capitalismo globale. Si comparino i 700 miliardi di dollari spesi dagli Stati Uniti da soli per stabilizzare il sistema bancario al fatto che dei 22 miliardi di dollari promessi dalle nazioni ricche per sostenere lo sviluppo dell'agricoltura delle nazioni povere di fronte all'attuale crisi alimentare, solo 2,2 miliardi sono stati resi disponibili sinora. La responsabilità della crisi alimentare non può essere addossata ai soliti sospetti, come la corruzione, l'inefficienza e l'interventismo degli Stati del Terzo Mondo; al contrario, essa dipende direttamente dalla globalizzazione dell'agricoltura, come ha reso chiaro niente di meno che Bill Clinton nei suoi commenti sulla crisi a una riunione dell'ONU per la valutazione del World Food Day, con il titolo significativo: *We Blew It' On Global Food*. ⁶⁰ Il succo del discorso di Clinton era che la crisi contemporanea mostra che «tutti l'abbiamo sprecato, incluso io quando ero presidente», trattando i raccolti di cibo come merci piuttosto che come una risorsa ovviamente vitale per i poveri del mondo. Clinton è stato molto chiaro nell'addossare la responsabilità non a singoli Stati o governi, ma alle politiche occidentali a lungo termine imposte dagli USA e dall'Unione Europea e

applicare per decenni dalla Banca Mondiale, dal FMI e da altre istituzioni internazionali. Queste politiche hanno pressato i paesi africani e asiatici perché diminuissero i sussidi governativi per i fertilizzanti, semi migliori e altri incentivi agricoli, aprendo così la strada perché le terre migliori fossero usate per esportare i raccolti e inficiando così la capacità di questi paesi di essere autosufficienti nella produzione di cibo. Il risultato di tali «aggiustamenti strutturali» è stata l'integrazione dell'agricoltura locale nell'economia globale: quanto più raccolti nazionali venivano esportati, tanto più i paesi erano costretti a importare sempre più cibo, mentre i contadini espulsi dalle loro terre erano costretti a trasferirsi negli slum, dove il solo lavoro disponibile era in aziende che sfruttano la manodopera in subappalto. In questo modo, molti paesi sono stati portati a uno stato di dipendenza postcoloniale e sono diventati progressivamente vulnerabili alle fluttuazioni di mercato. L'impennata dei prezzi del grano negli ultimi anni (causata anche dall'uso di raccolti come biomassa anziché come cibo) ha già causato la carestia in paesi come Haiti e l'Etiopia.

In anni recenti, queste strategie sono diventate più sistematiche e la loro portata si è espansa: le maggiori corporazioni internazionali e i governi ora cercano di compensare la diminuzione di terreno arabile nei loro paesi mettendo in piedi massicce tenute agricole industriali all'esterno.⁶¹ Per esempio, nel novembre del 2008, Daewoo Logistics in Corea del Sud ha annunciato di aver negoziato un contratto d'affitto di 99 anni per circa 3,2 milioni di acri di terreno agricolo in Madagascar, ammontante a circa la metà della sua terra arabile. Daewoo ha pianificato di coltivare a grano circa tre quarti della sua terra, e di usare la terra rimanente per produrre olio di palma, una merce chiave nel mercato globale delle biomasse. Ma questa è solo la punta dell'iceberg: negli ultimi due anni molte compagnie europee hanno firmato dei contratti d'affitto di terra per coltivare raccolti per cibo e biomassa, come la compagnia britannica Sun Biofuels, che sta coltivando raccolti di biomassa in Etiopia, Mozambico e Tanzania. Il suolo fertile dell'Africa richiama anche i paesi del Golfo Persico, ricco di risorse petrolifere, i cui vasti deserti li costringono a importare la maggior parte del loro cibo. Sebbene questi ricchi stati siano facilmente in grado di pagare per l'importazione di cibo, l'agitazione sui mercati globali di cibo ha solo accresciuto la loro spinta ad assicurarsi delle risorse alimentari proprie.

Qual è allora l'incentivo dall'altra parte per quei paesi africani in cui la carestia è diffusa e i cui contadini sono privi degli utensili di base, fertilizzanti, combustibile e le infrastrutture di trasporto necessarie a coltivare i raccolti in modo efficiente e metterli sul mercato? I rappresentanti di Daewoo affermano che il loro contratto aiuterà anche il Madagascar: non solo la terra che stanno affittando non viene attualmente sfruttata,

[ma] sebbene Daewoo stia pianificando di esportare il raccolto della terra, [...] pianifica di investire circa 6 miliardi di dollari nei prossimi 20 anni per costruire le infrastrutture portuali, le strade, le centrali energetiche, e i sistemi di irrigazione necessari per sostenere il suo agro-business, e questo creerà migliaia di posti di lavoro per i disoccupati del Madagascar. I posti di lavoro aiuteranno il popolo del Madagascar a guadagnare il denaro per comprare il proprio cibo, anche se è importato.⁶²

Il cerchio della dipendenza postcoloniale è quindi nuovamente chiuso, e la dipendenza alimentare sarà solo esacerbata.

Ci stiamo dunque gradualmente avvicinando a uno Stato globale in cui la scarsità potenziale delle tre risorse materiali di base (petrolio, acqua e cibo) diventerà il fattore determinante della politica internazionale? La mancanza di cibo – che (per ora) si manifesta in crisi sporadiche qua e là – non è uno dei segni della prossima apocalisse? Mentre il suo avvento è sovra-determinato da una molteplicità di fattori (domanda crescente nei paesi a sviluppo accelerato come l'India e la Cina; raccolti andati persi a causa di disordini ecologici; l'uso di ampie parti di terreno arabile nei paesi del Terzo Mondo per esportare prodotti; l'uso, dettato dal mercato, dei semi per altri scopi come la biomassa), sembra chiaro che questa non è una questione a breve termine che può essere facilmente superata con un'appropriata regolamentazione del mercato, ma è piuttosto il segno di un problema a lungo termine impossibile da risolvere attraverso l'economia di mercato. Alcuni apologisti del nuovo ordine sottolineano che la mancanza di cibo è in sé stessa un indicatore del progresso materiale, dal momento che la gente nei paesi a rapido sviluppo del Terzo Mondo guadagna di più e quindi può permettersi di mangiare di più. Il problema tuttavia è che questa nuova domanda di cibo spinge milioni di persone verso la carestia in quei paesi che sono privi di questa veloce crescita economica.

Non vale lo stesso per la futura crisi energetica, e l'incombente penuria d'acqua? Per affrontare adeguatamente questi problemi, sarà necessario inventare nuove forme di azione collettiva su ampia scala; né le forme abituali dell'intervento statale né le tanto lodate forme di auto-organizzazione locale saranno all'altezza del compito. Se questi problemi non verranno risolti in un modo o nell'altro, lo scenario più probabile sarà una nuova era di apartheid, in cui parti isolate del mondo che godranno di abbondanza di cibo, acqua ed energia saranno separate dall'«esterno» caotico, caratterizzato da caos diffuso, carestia e guerra permanente. Cosa dovrebbero fare le persone che ad Haiti o in altre regioni sono rovinate dalla scarsità di cibo? Non hanno pieno diritto a una ribellione violenta? Il comunismo è ancora una volta in gioco.

Clinton ha ragione a dire che «il cibo non è una merce come le altre. Dobbiamo tornare a una politica di massima autosufficienza alimentare. È folle per noi pensare che possiamo sviluppare paesi in giro per il mondo senza accrescere la loro capacità di nutrirsi da sé». Rimangono, però, due elementi da aggiungere. In primo luogo, come si è già notato prima rispetto al Mali, mentre impongono la globalizzazione dell'agricoltura nei paesi del Terzo Mondo, i paesi sviluppati occidentali sono molto accurati nel mantenere il *proprio* cibo autosufficiente attraverso il supporto finanziario ai propri contadini ecc. (Si pensi al fatto che il sostegno finanziario ai contadini ammonta a più della metà dell'interno budget dell'Unione Europea: l'Occidente non ha mai abbandonato per sé la «politica della massima autosufficienza alimentare»!) In secondo luogo, bisogna notare che la lista dei prodotti e dei servizi che, al pari del cibo, non sono «merci come le altre» è molto più ampia, e include non solo la difesa (come fanno bene tutti i «patrioti»), ma soprattutto l'acqua,

l'energia, l'ambiente, la cultura, l'istruzione e la sanità... In questo caso chi decide, sulle priorità, e come deve decidere, dal momento che tali decisioni non possono essere lasciate al mercato? Ancora una volta è necessario porre di nuovo la questione del comunismo.

Capitolo secondo

L'ipotesi comunista

Le nuove enclosures del comune

Quando, nel 1922, dopo aver vinto la guerra civile contro tutte le aspettative, i bolscevichi furono costretti a ritirarsi nella «Nuova Politica Economica» (NEP), che consentiva uno spazio molto più ampio all'economia di mercato e alla proprietà privata, Lenin scrisse un breve testo intitolato *Note di un pubblicista*. In questo testo egli usa la similitudine con uno scalatore che deve tornare a valle dopo un primo tentativo fallito di raggiungere una nuova cima come un modo per descrivere cosa significa operare una ritirata in un processo rivoluzionario. La questione è: come operare questa ritirata senza tradire opportunisticamente la fedeltà alla Causa? Dopo aver enumerato sia le conquiste che i fallimenti dello Stato sovietico, Lenin conclude: «Non sono invece perduti (e con tutta probabilità non lo saranno mai) quei comunisti che non si lasciano andare né alle illusioni né allo scoraggiamento, conservando la forza e l'elasticità del proprio organismo per 'ricominciare daccapo' nuovamente la marcia di avvicinamento verso un obiettivo difficilissimo». ¹ Questo è Lenin nella sua migliore interpretazione di Beckett, che riecheggia la linea di *Worstward Ho*: «Prova di nuovo. Fallisci di nuovo. Fallisci meglio». La sua conclusione – ricominciare daccapo nuovamente – rende chiaro che non sta parlando semplicemente di rallentare il progresso per solidificare ciò che è stato già raggiunto, ma più radicalmente di *tornare al punto di partenza*: si deve «iniziare dall'inizio», non dall'altezza che si può aver raggiunto con successo nello sforzo precedente.

In termini kierkegaardiani, un processo rivoluzionario non implica un progresso graduale, ma un movimento ripetitivo, un movimento di *ripetizione dell'inizio* ancora e ancora. Ed è esattamente qui che ci troviamo oggi, dopo l'«oscuro disastro» del 1989, la conclusione definitiva dell'epoca iniziata con la Rivoluzione d'ottobre. Si deve dunque rigettare ogni senso di continuità con ciò che la sinistra ha significato negli ultimi due secoli. Sebbene momenti sublimi come il climax giacobino della Rivoluzione francese e la Rivoluzione d'ottobre rimarranno per sempre una parte chiave della nostra memoria, il quadro generale deve essere superato e ogni cosa deve essere ri-pensata, iniziando dal punto zero. L'inizio è, ovviamente, quella che Badiou chiama «l'ipotesi comunista»:

L'ipotesi comunista resta, come già ho detto, l'ipotesi giusta, e non ne vedo altre. Se questa ipotesi va abbandonata, allora tanto vale rinunciare a qualsiasi analisi collettiva. Senza l'orizzonte del comunismo, senza questa Idea, niente nel divenire storico e politico è di natura tale da interessare il filosofo. Che ognuno badi ai propri

affari, e non se ne parli più. [...] Ma tener ferma l'idea, l'esistenza dell'ipotesi, non significa dover conservare tale e quale la sua prima forma di presentazione, tutta incentrata sulla proprietà e sullo Stato. Il compito che ci è assegnato, infatti, diciamo addirittura il nostro dovere filosofico, è contribuire all'apertura di un nuovo modo d'esistenza dell'ipotesi. Nuovo per il tipo di sperimentazione politica cui l'ipotesi può dare luogo.²

Bisogna stare attenti a non leggere queste righe in modo kantiano, concependo il comunismo come un'«Idea regolativa», e resuscitando in questo modo lo spettro di un «socialismo etico» che faccia dell'uguaglianza la sua norma assiomatica *a priori*. Si deve piuttosto mantenere un preciso riferimento all'insieme degli antagonismi sociali attuali che generano la necessità del comunismo. La nozione marxiana di comunismo non come ideale, ma come un movimento che reagisce a questi antagonismi, è ancora pienamente rilevante. Tuttavia, se concepiamo il comunismo come un'«Idea eterna», questo significa che la situazione che lo genera non è meno eterna, cioè che l'antagonismo a cui il comunismo reagisce esisterà sempre. A partire da qui, il passo verso una lettura «decostruttiva del comunismo» come un sogno di presenza, di abolizione di ogni rappresentazione alienata, un sogno che prospera sulla propria impossibilità, è breve. Come fuoriuscire da questo formalismo, allora, per formulare gli antagonismi che continueranno a generare l'Idea comunista? Dove dobbiamo cercare per questa nuova modalità dell'Idea?

È facile prendersi gioco della nozione di Fukuyama di «fine della storia», ma la maggior parte delle persone oggi sono fukuyamiane, accettano il capitalismo liberale e democratico come la formula finalmente scoperta della migliore società possibile, a tal punto che tutto quello che si può pensare di fare è renderla più giusta, più tollerante, e così via. Qui si pone una questione semplice ma pertinente: se il capitalismo liberale e democratico funziona ovviamente meglio di tutte le alternative conosciute, se il capitalismo liberale e democratico è, se non la migliore, almeno la forma meno peggiore di società, perché non ci limitiamo a rassegnarci in modo maturo, accettandolo persino di tutto cuore? Perché insistere, contro ogni speranza, sull'idea comunista? Questa insistenza non è un caso esemplare di narcisismo della causa persa? E questo narcisismo non sta dietro l'atteggiamento predominante degli accademici di sinistra che aspettano un teorico che dica loro cosa fare? Vogliono disperatamente impegnarsi, ma non sanno come farlo efficacemente, aspettano la risposta da un teorico. Questo atteggiamento è ovviamente falso in sé stesso, come se una teoria potesse fornire la formula magica, capace di risolvere l'impasse pratica. La sola risposta corretta qui è che se non sai realmente cosa fare, allora nessuno te lo dirà e la causa è irrimediabilmente persa.

L'impasse non è nuova. Il grande problema centrale del marxismo occidentale era la mancanza di un soggetto o di un attore rivoluzionario. Perché accade che la classe operaia non completi il passaggio dall'in sé al per sé e si costituisca come un soggetto rivoluzionario? Il problema ha rappresentato la maggiore motivazione della svolta verso la psicoanalisi, evocata precisamente per spiegare i meccanismi libidinali inconsci che stavano impedendo l'aumento della coscienza di classe, meccanismi inscritti nell'essere stesso (la situazione sociale) della classe operaia. In

questo modo, la verità dell'analisi socio-economica marxista poteva essere salvata e non c'era bisogno di lasciare spazio a teorie «revisioniste» rispetto all'ascesa delle classi medie. Per la stessa ragione il marxismo occidentale è stato impegnato in una ricerca costante di altri attori sociali che potessero giocare il ruolo del soggetto rivoluzionario, come sostituiti in grado di rimpiazzare la classe operaia indisposta: contadini del Terzo Mondo, studenti, intellettuali, esclusi...

Il fallimento della classe operaia come soggetto rivoluzionario risiede già nel nucleo della rivoluzione bolscevica: la qualità di Lenin sta nella sua capacità di riconoscere il «potenziale di rabbia» dei contadini delusi. La Rivoluzione d'ottobre ebbe luogo con lo slogan di «pace e terra», rivolto alla grande maggioranza dei contadini, cogliendo il breve momento della loro insoddisfazione radicale. Lenin aveva già riflettuto su questa linea un decennio prima, per questo era così inorridito alla prospettiva del successo delle riforme agrarie di Stolypin, miranti a creare una classe nuova e più forte di contadini indipendenti. Era sicuro che se Stolypin avesse avuto successo, l'opportunità per la rivoluzione sarebbe stata persa per decenni.

Tutte le rivoluzioni socialiste vittoriose, da Cuba alla Jugoslavia, hanno seguito lo stesso modello, cogliendo un'opportunità locale in una situazione estrema e critica, cooptando il desiderio di liberazione nazionale o altre forme di «capitale di rabbia». Ovviamente, un sostenitore della logica dell'egemonia sottolineerebbe che questa è la logica «normale» della rivoluzione, che la «massa critica» viene raggiunta precisamente e solo attraverso una serie di equivalenze tra rivendicazioni molteplici, una serie che è sempre radicalmente contingente e dipendente da un insieme di circostanze specifiche, persino uniche. Una rivoluzione non ha mai luogo quando tutti gli antagonismi crollano nel Grande Uno, ma solo quando combinano sinergicamente insieme la loro potenza. Ma il problema è qui più complesso: il punto non è solo che la rivoluzione non conduce più il treno della Storia, seguendone le Leggi, dal momento che non c'è Storia, dal momento che la storia è un processo aperto e contingente. Il problema è differente. È come se ci fosse una Legge della Storia, una linea predominante di sviluppo storico più o meno chiara, ma la rivoluzione potesse avvenire solo nei suoi interstizi, «contro corrente». I rivoluzionari devono aspettare pazientemente il momento (di solito molto breve) in cui il sistema funziona male o crolla apertamente, devono sfruttare la finestra di opportunità per prendere il potere – che al momento risiede, per così dire, nella strada – e poi rafforzare la loro presa su esso, mettendo in piedi apparati repressivi, e così via, in modo tale che, una volta che il momento di confusione è passato e la maggioranza ridiventa sobria solo per essere delusa dal nuovo regime, è troppo tardi per rovesciare le cose, perché i rivoluzionari sono ormai saldamente trincerati.

Il caso della ex Jugoslavia comunista è tipico da questo punto di vista: durante la Seconda guerra mondiale, i comunisti hanno egemonizzato senza scrupoli la resistenza contro le forze di occupazione tedesche, monopolizzando il loro ruolo nella guerra antifascista e cercando di distruggere attivamente ogni forza di resistenza alternativa («borghese»),

mentre simultaneamente negavano la natura comunista della loro lotta (coloro che sollevavano il sospetto che i comunisti stavano pianificando di prendere il potere e fomentare una rivoluzione alla fine della guerra, venivano rapidamente denunciati per aver diffuso la propaganda nemica). Dopo la guerra, una volta che nei fatti presero pienamente il potere, le cose cambiarono velocemente e il regime rivelò apertamente la sua vera natura comunista. I comunisti, sebbene genuinamente popolari sino a circa il 1946, nondimeno imbrogliarono più o meno apertamente alle elezioni politiche di quell'anno. Quando fu loro chiesto perché lo avevano fatto – dal momento che avrebbero potuto comunque vincere facilmente con elezioni libere – la loro risposta (in privato, ovviamente) fu che era vero, ma che avrebbero perso le *prossime elezioni* dopo quattro anni, quindi era meglio chiarire subito che genere di elezioni erano pronti a tollerare. In breve, erano pienamente consapevoli dell'opportunità unica che li aveva portati al potere. Una consapevolezza del fallimento storico comunista nel costruire e reggere una genuina egemonia a lungo termine, basata sul sostegno popolare era quindi presa in considerazione sin dall'inizio.

Dunque non è sufficiente rimanere semplicemente fedeli all'Idea comunista; si devono collocare all'interno della realtà storica gli antagonismi che danno a questa Idea un'urgenza pratica. La sola *vera* questione oggi è: assumiamo la naturalizzazione predominante del capitalismo, o il capitalismo globale oggi contiene antagonismi sufficientemente forti per prevenire la propria riproduzione all'infinito? Esistono quattro antagonismi di questo tipo: il profilarsi della minaccia di una catastrofe *ecologica*; l'inadeguatezza della nozione di *proprietà privata* in relazione alla cosiddetta «proprietà intellettuale»; le implicazioni etico-sociali dei *nuovi sviluppi tecno-scientifici* (specialmente nella biogenetica); e, *last but not least*, la creazione di *nuove forme di apartheid*, nuovi Muri e slum. C'è una differenza qualitativa tra quest'ultimo elemento – lo scarto che separa l'Escluso dall'Incluso – e gli altri tre, che designano aspetti diversi di quello che Hardt e Negri chiamano il «comune», la sostanza condivisa del nostro essere sociale, la cui privatizzazione implica atti violenti a cui bisogna resistere, quand'è necessario, con mezzi violenti:

- *il comune della cultura*, le forme immediatamente socializzate del capitale «cognitivo», in primo luogo il linguaggio, i nostri mezzi di comunicazione e istruzione, ma anche l'infrastruttura condivisa del trasporto pubblico, dell'elettricità, del sistema postale, e così via;
- *il comune della natura esterna*, minacciato dall'inquinamento e dallo sfruttamento (dal petrolio alle foreste pluviali e all'habitat naturale in sé);
- *il comune della natura interna* (l'eredità biogenetica dell'umanità); con la nuova tecnologia biogenetica, la creazione di un Nuovo Uomo nel senso letterale di cambiare la natura umana diventa una prospettiva realistica.

Ciò che le lotte condividono in tutti questi ambiti è una consapevolezza del potenziale di distruzione, sino a includere l'auto-annichilimento dell'umanità stessa, se si lascia via libera alla logica capitalistica della recinzione del comune. Nicholas Stern ha avuto ragione a caratterizzare la crisi climatica come «il più grande fallimento nella storia dell'umanità». ³ Così, quando Kishan Khoday, funzionario dell'ONU, scrive

recentemente: «C'è un spirito crescente di cittadinanza ecologica globale, un desiderio di trattare il cambiamento climatico come una questione di interesse comune per tutta l'umanità»,⁴ si deve attribuire tutto il suo peso ai termini «cittadinanza globale» e «interesse comune», cioè al bisogno di istituire un'organizzazione politica globale che, neutralizzando e incanalando i meccanismi di mercato, esprima una prospettiva propriamente comunista.

È il riferimento al «comune» che giustifica il fatto di resuscitare la nozione di comunismo: esso ci permette di vedere la progressiva *enclosure* del comune come un processo di proletarianizzazione di coloro che in questo modo vengono esclusi dalla propria sostanza. Sicuramente non dobbiamo lasciar cadere la nozione di proletariato, o di posizione proletaria; al contrario, la congiuntura attuale ci spinge a radicalizzarla sino a un livello esistenziale ben al di là dell'immaginazione di Marx. Abbiamo bisogno di una nozione più radicale di soggetto proletario, un soggetto ridotto al punto evanescente del *cogito* cartesiano.

Per questa ragione, una nuova politica di emancipazione non provverrà più da un attore sociale particolare, ma da una combinazione esplosiva di attori differenti. Ciò che ci unisce è il fatto che, contrariamente all'immagine classica del proletariato che non ha «niente da perdere se non le proprie catene», corriamo il pericolo di perdere *tutto*: la minaccia è di essere ridotti a soggetti astratti svuotati di ogni contenuto sostanziale, spossessati della nostra sostanza simbolica, con una base genetica pesantemente manipolata, costretti a vegetare in un ambiente invivibile. Questa triplice minaccia al nostro intero essere ci rende tutti proletari, ridotti a «soggettività senza sostanza», come scrive Marx nei *Grundrisse*. La sfida etico-politica è di riconoscerci in questa figura. In un modo o in un altro, siamo tutti esclusi, dalla natura tanto quanto dalla nostra sostanza simbolica. Oggi, siamo tutti potenzialmente un *homo sacer*, e il solo modo per impedire che questo divenga realtà è agire preventivamente.

Se questo suona apocalittico, si può rispondere solo che viviamo in tempi apocalittici. È facile vedere come ciascuno dei tre processi di proletarianizzazione faccia riferimento a un apocalittico momento finale: crollo ecologico, riduzione biogenetica degli esseri umani a macchine manipolabili, controllo digitale totale sulle nostre vite... A tutti questi livelli la situazione si sta avvicinando al punto zero; «la fine dei tempi è vicina». Ecco la descrizione di Ed Ayress:

Ci troviamo a confrontarci con qualcosa di talmente estraneo alla nostra esperienza collettiva, che non lo vediamo realmente, anche quando l'evidenza è lampante. Per noi questo «qualcosa» è un assalto di alterazioni biologiche e fisiche enormi nel mondo che ci sta sostenendo.⁵

A livello geologico e biologico, Ayres enumera quattro «punte di lancia» (sviluppi accelerati) che si stanno avvicinando asintoticamente al punto zero in cui l'espansione quantitativa raggiungerà un limite e si verificherà un cambiamento qualitativo. Le «punte di lancia» sono la crescita della popolazione, il consumo di risorse finite, le emissioni di carbonio, e l'estinzione di massa di specie. Per affrontare queste minacce, l'ideologia dominante sta mobilitando meccanismi di dissimulazione e auto-illusione

che includono il desiderio di non sapere: «una caratteristica generale del comportamento tra le società umane minacciate è mettersi i paraocchi, piuttosto che concentrarsi sulla crisi, perché non ci si riesce». Lo stesso vale per la crisi economica in corso. Nella tarda primavera del 2009 essa era stata «normalizzata» con successo: il panico era svanito, era stato proclamato che la situazione era «in via di miglioramento», o che quantomeno i danni erano sotto controllo (il prezzo pagato per questo «recupero» nei paesi del Terzo Mondo è stato ovviamente menzionato di rado). Si trattava di un avvertimento preoccupante che il vero messaggio della crisi era stato ignorato e che potevamo rilassarci nuovamente e continuare la nostra lunga marcia verso l'apocalisse.

L'apocalisse è caratterizzata da una specifica modalità temporale, chiaramente opposta alle altre due modalità predominanti: il tempo circolare tradizionale (tempo ordinato e regolato sulla base di principi cosmici che riflettono l'ordine della natura e il cielo; il tempo-forma in cui microcosmo e macrocosmo risuonano in armonia), e il moderno tempo lineare del progresso o dello sviluppo graduale. Il tempo apocalittico è il «tempo della fine dei tempi», il tempo dell'emergenza, dello «stato d'eccezione», quando la fine è vicina e possiamo solo prepararci. Ci sono almeno quattro differenti versioni apocalittiche attuali: il fondamentalismo cristiano, la spiritualità New Age, il post-umanesimo tecno-digitale, e l'ecologismo laico. Sebbene tutte condividano la nozione di base che l'umanità sta arrivando al punto zero della trasmutazione radicale, le loro rispettive ontologie differiscono radicalmente: l'apocalittica tecno-digitale (di cui Ray Kurzweil è il maggiore esponente) rimane all'interno dei confini del naturalismo scientifico, e individua nell'evoluzione della specie umana i contorni della nostra trasformazione in «post-umani». La spiritualità New Age imprime a questa trasmutazione una torsione ulteriore, interpretandola come il passaggio da un modo di «consapevolezza cosmica» a un altro (normalmente un passaggio dalla posizione moderna dualista e meccanicistica a quella di un'immersione olistica). I fondamentalisti cristiani ovviamente interpretano l'apocalisse in termini strettamente biblici, cioè cercano (e trovano) nel mondo contemporaneo i segni che la battaglia finale tra Cristo e l'Anticristo è imminente. Infine, l'ecologismo laico condivide la posizione naturalista del post-umanesimo, ma le imprime una torsione negativa: ciò che ci aspetta, il «punto omega» a cui ci stiamo avvicinando, non è un progresso verso un livello «post-umano» più elevato, ma l'autodistruzione catastrofica dell'umanità. Sebbene l'apocalittica fondamentalista cristiana sia considerata la più ridicola, e pericolosa, nel suo contenuto, essa rimane la versione più vicina alla logica emancipatrice radicale «millenarista». Il compito è quindi portarla a più stretto contatto con l'ecologismo laico, concependo in questo modo la minaccia di annichilimento come l'opportunità di un rinnovamento emancipatore radicale.

Socialismo o comunismo?

Questa proletarizzazione apocalittica, tuttavia, è inadeguata se vogliamo meritare il nome di «comunisti». La crescente appropriazione del comune concerne sia la relazione delle persone con le condizioni oggettive dei loro processi vitali sia la relazione tra le persone stesse: il comune è privatizzato a spese della maggioranza proletarizzata. Ma c'è uno scarto tra questi due tipi di relazione: il comune può anche essere restaurato per l'umanità collettiva senza comunismo, in un regime comunitario e antiautoritario; nello stesso modo il soggetto de-sostanzializzato, «senza radici», privo di contenuto, può essere contrastato anche in modi che tendono in direzione del comunitarismo, con il soggetto che trova il proprio posto in una nuova comunità sostanziale. In questo senso, il titolo antisocialista di Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, era corretto: il comunismo deve essere opposto al socialismo, che offre una comunità organica al posto del collettivo egualitario (il nazismo era nazionalsocialismo, non nazionalcomunismo). In altri termini, mentre ci può essere un antisemitismo socialista, non può esserne una forma comunista. (Se sembra altrimenti, come negli ultimi anni di Stalin, questo è solo un indizio della mancanza di fedeltà all'evento rivoluzionario). Eric Hobsbawm ha pubblicato di recente un articolo dal titolo: *Socialism Failed, Capitalism Is Bankrupt. What Comes Next?*⁶ La risposta è: il comunismo. Il socialismo vuole risolvere i primi tre antagonismi senza affrontare il quarto – senza l'universale singolare del proletariato. Il solo modo per il sistema capitalista globale di sopravvivere al suo antagonismo a lungo termine e al tempo stesso evitare la soluzione comunista, sarebbe reinventare una qualche sorta di socialismo, in guisa di comunitarismo, o populismo, o capitalismo dai valori asiatici, o qualche altre configurazione. Il futuro sarà dunque comunista... o socialista.

Come afferma Michael Hardt, se il capitalismo rappresenta la proprietà privata e il socialismo la proprietà statale, il comunismo rappresenta il superamento della proprietà in quanto tale nel comune.⁷ Il socialismo è ciò che Marx chiamava «comunismo volgare», in cui abbiamo solo ciò che Hegel avrebbe chiamato la negazione astratta della proprietà, cioè la negazione della proprietà all'interno del campo della proprietà: è «proprietà privata universalizzata». Perciò il titolo della copertina di *Newsweek* del 16 febbraio 2009: *We are all socialists now*, e il suo sottotitolo, *In many ways our economy already resembles a European one*,⁸ è pienamente giustificato, se interpretato correttamente: persino negli USA, il bastione del liberalismo economico, il capitalismo è costretto a reinventare il socialismo per salvarsi.⁹ Il paradosso del fatto che questo processo, per cui si sta diventando «simili all'Europa», è ulteriormente caratterizzato dalla predizione che «noi [negli USA] diverremo sempre più francesi», non può fare a meno di saltare agli occhi del lettore. Dopo tutto, Sarkozy è stato eletto presidente della Francia sulla base di un programma che vuole farla finalmente finita con la tradizione del socialismo dello Stato sociale europeo e assimilarsi al modello liberale anglosassone. E tuttavia lo stesso modello che egli ha proposto di imitare sta tornando esattamente a ciò da cui si voleva allontanare: la strada a quanto si dice screditata dell'intervento statale su larga scala

nell'economia. Il tanto vituperato «modello sociale» europeo, descritto come inefficiente e superato nelle condizioni del capitalismo postmoderno, ha assaporato la sua rivincita. Ma non ci sono ragioni per gioirne: il socialismo non è più concepito come la celebre «fase inferiore» del comunismo, ne è il suo vero avversario, la sua più grande minaccia. (Forse è arrivato il tempo di ricordare che per tutto il ventesimo secolo la socialdemocrazia è stata uno strumento mobilitato per contrastare la minaccia comunista al capitalismo). Così l'integrazione al titolo del libro di Negri dovrebbe essere: *Goodbye Mr. Socialism... and Welcome Comrade Communism!*

La fedeltà alla posizione proletaria presuppone quindi un rifiuto senza ambiguità di ogni ideologia implicante un ritorno a un qualche genere di unità sostanziale prelapsaria. Il 28 novembre 2008, Evo Morales, il presidente della Bolivia, ha scritto una lettera aperta sul tema «Cambiamento climatico: salviamo il pianeta dal capitalismo». Ecco le sue dichiarazioni d'apertura:

Sorelle e fratelli: oggi la nostra Madre Terra è malata [...]. Tutto è iniziato con la rivoluzione industriale del 1750, che diede luogo al capitalismo industriale. In due secoli e mezzo, i paesi cosiddetti «sviluppati» hanno consumato larga parte dei combustibili fossili creati in oltre cinque milioni di secoli [...]. Competizione e sete di profitto senza limiti del sistema capitalista stanno distruggendo il pianeta. Sotto il capitalismo non siamo esseri umani, ma consumatori. Sotto il capitalismo la Madre Terra non esiste, al suo posto ci sono materie prime. Il capitalismo è la fonte delle asimmetrie e dei disequilibri del mondo.¹⁰

La politica perseguita dal governo di Morales in Bolivia si muove sulla linea divisoria della lotta progressista contemporanea. Nondimeno, le righe appena citate ne dimostrano con dolorosa chiarezza i limiti ideologici (per i quali si paga sempre un prezzo pratico). Morales si basa in modo semplicistico sulla narrazione della Caduta che ha avuto luogo in un preciso momento storico: «Tutto iniziò con la rivoluzione industriale del 1750...», e – com'è prevedibile – questa Caduta consiste nella perdita delle nostre radici nella madre terra: «Sotto il capitalismo la madre terra non esiste». (Rispetto a questo si potrebbe aggiungere che, se c'è qualcosa di buono nel capitalismo, è esattamente il fatto che la madre terra non esiste più). «Il capitalismo è la fonte delle asimmetrie e dei disequilibri del mondo», il che significa che il nostro obiettivo dovrebbe essere restaurare un equilibrio e una simmetria «naturali». Ciò che viene attaccato e rigettato in questo modo è il processo stesso che ha dato luogo alla soggettività moderna e che ha fatto scomparire la tradizionale cosmologia sessualizzata della madre terra (e del padre cielo), basata sull'idea che le nostre radici risiedono nell'ordine «materno» sostanziale della natura.

La fedeltà all'Idea comunista dunque significa che, per citare Arthur Rimbaud, *il faut être absolument moderne*: dobbiamo rimanere risolutamente moderni e rigettare la generalizzazione un po' troppo disinvolta per cui la critica del capitalismo si trasforma in critica della «ragione strumentale» o della «civiltà tecnologica moderna». Per questo dobbiamo insistere sulla differenza qualitativa tra il quarto antagonismo – lo scarto che separa l'Escluso dall'Incluso – e gli altri tre: è solo questo riferimento all'Escluso che giustifica l'uso del termine comunismo. Non

c'è niente di più «privato» di una comunità statale che percepisce l'Escluso come una minaccia e si preoccupa di tenerlo a distanza.

Nella serie dei quattro antagonismi, quindi, quello tra l'Incluso e l'Escluso è quello cruciale. Senza di esso, tutti gli altri perdono il loro carattere sovversivo: l'ecologia si trasforma in un problema di sviluppo sostenibile, la proprietà intellettuale in una complessa sfida legale, la biogenetica in una questione etica. Si può sinceramente lottare per preservare l'ambiente, difendere una nozione più ampia di proprietà intellettuale, od opporsi al copyright sui geni, senza mai confrontarsi con l'antagonismo tra l'Incluso e l'Escluso. Inoltre, si possono persino formulare alcuni aspetti di queste lotte nei termini dell'Incluso minacciato dall'Escluso inquinante. In questo modo, non abbiamo un vero universalismo, ma solo interessi «privati» nel senso kantiano del termine. Corporazioni come Whole Foods e Starbucks continuano a godere di favore tra i liberali, sebbene siano entrambe impegnate in attività antisindacali; il trucco risiede nel fatto che vendono i loro prodotti con una linea progressista. Si compra caffè fatto con chicchi acquistati al di sopra del prezzo di mercato, si guidano veicoli ibridi, si compra da compagnie che assicurano buone condizioni per il loro staff e i loro clienti (secondo gli standard delle corporazioni), e così via. In breve, senza l'antagonismo tra l'Incluso e l'Escluso, possiamo finire benissimo per trovarci in un mondo in cui Bill Gates è il più grande umanitario in lotta contro la povertà e le malattie e Rupert Murdoch il più grande ambientalista che mobilita centinaia di milioni di persone attraverso il suo impero mediatico.

Esiste un'altra differenza chiave tra i primi tre antagonismi e il quarto: i primi tre, in effetti, concernono questioni di *sopravvivenza* (economica, antropologica, persino fisica) dell'umanità, ma il quarto è in fin dei conti una questione di *giustizia*. Se l'umanità non risolve la sua situazione ecologica, tutto potrebbe svanire; ma ci si può benissimo immaginare una società che in qualche modo risolva i primi tre antagonismi attraverso misure autoritarie che non solo mantengano, ma nei fatti rafforzino le gerarchie sociali, le divisioni e le esclusioni esistenti. In lacanese, abbiamo a che fare qui con lo scarto che separa la serie dei significanti ordinari (s2) dal Significante Maestro (s1), cioè con la lotta per l'egemonia: quale polo nell'antagonismo tra l'Incluso e l'Escluso «egemonizzerà» gli altri tre? Non ci si può più basare sulla vecchia logica marxista della «necessità storica» che afferma che i primi tre problemi saranno risolti solo se si vincerà la lotta «di classe» cruciale tra l'Escluso e l'Incluso: la logica del «solo il superamento delle divisioni in classi può risolvere realmente la nostra situazione ecologica». C'è un carattere comune condiviso da tutti e quattro gli antagonismi: il processo di proletarianizzazione, di riduzione degli attori umani a puri soggetti privi della loro sostanza; questa proletarianizzazione, tuttavia, funziona in modi differenti. Nei primi tre casi, priva gli attori del loro contenuto sostanziale; nel quarto caso, è l'atto formale dell'escludere alcune figure dallo spazio socio-politico. Dobbiamo sottolineare questa struttura del 3+1, cioè il riflesso della tensione esterna tra soggetto e sostanza («uomo» privato della sua sostanza) all'interno della collettività umana.

Ci sono soggetti che, all'interno della collettività umana, incarnano direttamente la posizione proletaria della soggettività senza sostanza. Per questo la scommessa comunista è che il solo modo di risolvere il problema «esterno» (la ri-appropriazione della sostanza alienata) è trasformare radicalmente le relazioni (sociali) inter-soggettive.

È quindi cruciale insistere sull'Idea emancipatrice comunista-egualitaria, e insistere su di essa in un preciso senso marxista: ci sono gruppi sociali che, a causa del loro essere privi di uno spazio determinato nell'ordine «privato» della gerarchia sociale, rappresentano direttamente l'universale; essi sono ciò che Rancière chiama la «parte dei senza parte» del corpo sociale. Questo era già il sogno comunista del giovane Marx: unire l'universalità della filosofia all'universalità del proletariato. Dall'antica Grecia in poi, abbiamo un nome per l'intrusione dell'Escluso nello spazio socio-politico: democrazia. La questione oggi è se la democrazia sia ancora un nome appropriato per questa esplosione egualitaria. Le due posizioni estreme, riguardo a questo, sono, da un lato, la liquidazione sbrigativa della democrazia come la forma meramente illusoria di apparenza del suo opposto (il dominio di classe), e dall'altro, l'affermazione che la democrazia che abbiamo, la democrazia realmente esistente, è una distorsione della vera democrazia – come sotteso dalla celebre risposta di Gandhi al giornalista inglese che gli chiedeva cosa pensasse della civiltà occidentale: «Una buona idea. Forse dovremmo metterla in pratica!» Ovviamente, il dibattito che si muove tra questi due estremi è troppo astratto: ciò che abbiamo bisogno di analizzare è la questione di come la democrazia si relazioni alla dimensione dell'universalismo incarnata nell'Escluso.

Questa focalizzazione sul muro che separa l'Escluso dall'Incluso può essere facilmente fraintesa come un ritorno clandestino al tema liberale, tollerante e multiculturale dell'«apertura» («nessuno deve essere lasciato fuori, a tutti i gruppi minoritari, a tutti gli stili di vita ecc., deve essere permesso di entrare») a spese di una nozione propriamente marxista dell'antagonismo sociale. Essa potrebbe essere criticata anche a partire dalla prospettiva «postmoderna» opposta, come una regressione teorica a un'opposizione ingenua tra Escluso e Incluso, che ignora il complesso apparato «micropolitico» del controllo sociale e della regolazione analizzato da Foucault. Peter Hallward muove una critica simile in risposta alla nozione di invisibilità di Badiou, del «contare niente», dell'elemento sintomatico dell'edificio sociale (la «parte dei senza parte» di Rancière):

Il lavoro politico pratico ha più spesso a che fare con persone o situazioni che non sono talmente invisibili, o non viste, quanto piuttosto sotto-viste o s-viste; più che non contare niente, contano molto poco. Non sono semplicemente escluse, quanto piuttosto oppresse e sfruttate. La differenza ha a che fare con qualcosa di più di una sfumatura. Come molte generazioni di pensatori dell'emancipazione hanno affermato, le forme moderne di potere non escludono o proibiscono in prima istanza, quanto piuttosto modulano, guidano o implementano il comportamento e le norme che conducono allo *status quo*; il modello di potere che sembra tacitamente informare l'opera recente di Badiou, al contrario, sembra essere più vecchio di Foucault, se non addirittura di Gramsci.¹¹

Nella scelta di «Badiou versus Foucault», si deve comunque insistere su

una dimensione ignorata dall'approccio foucaultiano, una dimensione su cui si concentra la nozione di invisibilità di Badiou. Nella nozione foucaultiana di potere produttivo, vale a dire un potere che non funziona solo in modo escludente, ma in modo da conferire poteri e regolare, non c'è spazio per la nozione di Badiou del punto di inconsistenza (o «torsione sintomatica») di una situazione, quell'elemento di una situazione per il quale non c'è un posto proprio all'interno della situazione – non per ragioni accidentali, ma perché il suo dislocamento/esclusione è costitutivo della situazione in quanto tale. Si prenda il caso del proletariato: ovviamente, la classe operaia è «visibile» in molteplici modi all'interno del mondo capitalista (come coloro che vendono liberamente la loro forza-lavoro sul mercato; come potenziale canaglia; come servi fedeli e disciplinati dei direttori d'azienda ecc.). Tuttavia nessuno di questi modi di visibilità copre il ruolo sintomatico del proletariato come «parte dei senza parte» dell'universo capitalista. L'«invisibilità» di Badiou è quindi il corollario della visibilità all'interno dello spazio ideologico egemonico, è ciò che deve rimanere invisibile in modo che il visibile possa essere visibile. O, per usare altri termini, più tradizionali: ciò che l'approccio foucaultiano non può cogliere è la nozione di un elemento sintomatico a due facce, una faccia del quale è un accidente marginale della stessa situazione, e l'altra faccia è (rappresenta) la verità della stessa situazione. Nello stesso modo, gli «esclusi» sono, ovviamente, visibili, nel senso preciso che paradossalmente *la loro esclusione stessa è il modo della loro inclusione*: il loro «spazio proprio» nel corpo sociale è quello dell'esclusione (dalla sfera pubblica).

Per questo Lacan affermava che Marx aveva già inventato la nozione (freudiana) di sintomo: per entrambi, Marx e Freud, il modo per accedere alla verità di un sistema (della società, della psiche) passa attraverso ciò che appare necessariamente come una distorsione marginale e accidentale «patologica» di questo sistema: lapsus, sogni, sintomi, crisi economiche. L'inconscio freudiano è quindi «invisibile» in modo esattamente analogo, per questo motivo non c'è spazio per esso nell'edificio foucaultiano. Per questo il rifiuto di Foucault di ciò che egli chiama «l'ipotesi della repressione» freudiana, la sua nozione di potere discorsivo regolatore che genera la sessualità nell'atto stesso di descriverla e regolarla, non coglie il punto (freudiano). Freud e Lacan erano ben consapevoli che non c'è repressione senza il ritorno del represso, erano perfettamente consapevoli che il discorso repressivo genera ciò che reprime. Tuttavia, ciò che il discorso reprime non è ciò che esso sembra reprimere, non è ciò che esso stesso assume come l'X minaccioso che cerca di controllare. Le figure della «sessualità» che esso dipinge come la minaccia da controllare – come la figura della Donna, la cui sessualità incontrollata è una minaccia per l'ordine maschile – sono esse stesse mistificazioni fantasmatiche. Piuttosto, ciò che questo discorso «reprime» è (tra le altre cose) la propria contaminazione con ciò che cerca di controllare, cioè il modo in cui il sacrificio della sessualità sessualizza il sacrificio stesso, o il modo in cui lo sforzo di controllare la sessualità sessualizza quest'attività di controllo stessa. La sessualità, quindi, non è «invisibile», è controllata e regolata. Ciò che è «invisibile» è la sessualizzazione di questa stessa opera di

controllo: non l'oggetto elusivo che cerchiamo di controllare, ma il modo della nostra partecipazione al suo interno.

I liberali che riconoscono i problemi di coloro che sono esclusi dal processo socio-politico formulano il loro obiettivo come se fosse l'inclusione di coloro le cui voci non vengono ascoltate: tutte le posizioni devono essere ascoltate, tutti gli interessi presi in considerazione, e così via. L'ossessione di questo discorso democratico è la protezione di tutti i generi di minoranze: culturale, religiosa, sessuale, e *tutti quanti*.¹² La formula della democrazia è la negoziazione paziente e il compromesso. Ciò che viene perso qui è la posizione proletaria, la posizione dell'universale che si incarna nell'Escluso. Per questo, a uno sguardo più attento, diventa chiaro che ciò che Hugo Chavez ha iniziato a fare in Venezuela differisce notevolmente dalla forma liberale standard dell'inclusione: Chavez non sta includendo l'escluso in un quadro liberal-democratico preesistente; al contrario sta prendendo gli abitanti «esclusi» delle favelas come sua *base* e quindi sta riorganizzando lo spazio politico e le forme politiche di organizzazione in modo che «si adattino» agli esclusi. Per quanto pedante e astratta possa apparire, questa differenza – tra la «democrazia borghese» e la «dittatura del proletariato» – è cruciale.

Un secolo fa, Vilfredo Pareto fu il primo a descrivere la regola dell'80/20 della vita sociale (e non solo sociale): l'80 percento della terra è posseduto dal 20 percento della popolazione, l'80 percento dei profitti è prodotto dal 20 percento degli impiegati, l'80 percento delle decisioni viene preso durante il 20 percento del tempo delle riunioni, l'80 percento dei link sul web rimanda a meno del 20 percento dei siti, l'80 percento dei piselli viene dal 20 percento dei baccelli. Come alcuni analisti ed economisti hanno suggerito, l'esplosione contemporanea della produttività economica ci mette di fronte al caso supremo di questa regola: l'economia globale che si sta affermando tende verso una situazione in cui il solo 20 percento della forza-lavoro sarà in grado di compiere tutto il lavoro necessario, sicché l'80 percento delle persone diventerà fundamentalmente irrilevante e inutile, quindi potenzialmente disoccupato. Dal momento che questa logica giunge sino al suo estremo, non sarebbe ragionevole portarla alla sua auto-negazione? Un sistema che rende l'80 percento delle persone irrilevante e inutile non è *esso stesso irrilevante e inutile*?

Una volta Toni Negri rilasciò un'intervista a *Le Monde* durante la quale, passeggiando in una strada di periferia di Mestre con il giornalista incrociò una fila di lavoratori che stavano picchettando fuori da una fabbrica tessile. Indicando i lavoratori, notò con tono liquidatore: «È folle, sembra un film di Fellini!»¹³ Per Negri, gli operai rappresentavano tutto quello che c'è di sbagliato nel socialismo sindacale tradizionale focalizzato sulla sicurezza collettiva del lavoro, un socialismo reso spietatamente obsoleto dalla dinamica del capitalismo «postmoderno» e dalla posizione egemonica del lavoro cognitivo. Secondo Negri, anziché reagire a questo «nuovo spirito del capitalismo» nel modo socialdemocratico tradizionale, vedendolo come una minaccia, bisognerebbe abbracciarlo pienamente, per discernere in esso – nella dinamica del lavoro cognitivo con le sue forme non gerarchiche e non

centralizzate di interazione sociale – i semi del comunismo. Ma se seguiamo questa logica sino in fondo, diventa difficile non essere d'accordo con l'argomento cinico neoliberista per cui, oggi, il compito maggiore dei sindacati dovrebbe essere quello di rieducare i lavoratori in modo che siano assorbiti nella nuova economica digitale.

E se invece assumessimo la visione opposta? E se, nella misura in cui la dinamica del nuovo capitalismo sta rendendo superflua una percentuale sempre maggiore di lavoratori, coltivassimo il progetto di riunificare il «lavoro morto» del capitalismo globale, tutti coloro che vengono lasciati indietro dal «progresso» neocapitalista, tutti coloro che sono inutili e obsoleti, tutti coloro che sono incapaci di adattarsi alle nuove condizioni? La scommessa, ovviamente, è che si possa attivare un cortocircuito diretto tra questi residui della storia e l'aspetto più progressista della storia.

L'«uso pubblico della ragione»

Questo ci porta alla successiva definizione di base del comunismo: contrariamente al socialismo, il comunismo fa riferimento all'universale singolare, al legame diretto tra singolare e universale, bypassando le determinazioni particolari. Quando Paolo dice che, da un punto di vista cristiano «non ci sono né uomini né donne, né ebrei né greci», in questo modo afferma che le radici etniche, le identità nazionali ecc., non sono una *categoria della verità*. Per usare dei precisi termini kantiani: quando riflettiamo sulle nostre radici etniche, ci stiamo impegnando in un *uso privato della ragione*, limitato da presupposti dogmatici contingenti; cioè agiamo come individui «immaturi», non come esseri umani liberi che vivono nella dimensione dell'universalità della ragione. L'opposizione tra Kant e Rorty, rispetto a questa distinzione tra pubblico e privato viene notata raramente, ma rimane nondimeno cruciale. Entrambi distinguono decisamente tra i due domini, ma in modo opposto. Per Rorty, il grande liberale contemporaneo per eccellenza, il privato è lo spazio delle nostre idiosincrasie, dove governano la creatività e l'immaginazione selvaggia e le considerazioni morali sono (quasi) sospese; il pubblico, invece, è lo spazio dell'interazione sociale in cui siamo obbligati a obbedire alle regole per non urtare gli altri. In termini rortyani, il privato è lo spazio dell'ironia, mentre il pubblico è lo spazio della solidarietà. Per Kant, invece, lo spazio pubblico della «società civile mondiale» esemplifica il paradosso dell'universale singolare, di un oggetto singolare che, in una sorta di cortocircuito, bypassando la mediazione del particolare, partecipa direttamente all'Universale. Questo, allora, è ciò che Kant, in un famoso passaggio del suo saggio *Che cos'è l'illuminismo?*, intende per «pubblico» in quanto opposto a «privato»: «privato» non designa i legami individuali opposti a quelli comuni, ma l'ordine istituzionale comune delle identificazioni particolari proprie di un individuo; mentre «pubblico» si riferisce all'universalità transnazionale dell'uso della propria Ragione:

Il pubblico uso della propria ragione dev'essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare il rischiaramento tra gli uomini; invece l'uso privato della ragione può assai di frequente subire strette limitazioni senza che il progresso del rischiaramento ne venga particolarmente ostacolato. Intendo per uso pubblico della propria ragione

l'uso che uno ne fa, come studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che a un uomo è lecito farne in un certo ufficio o funzione civile di cui egli è investito.¹⁴

Il paradosso della formula kantiana «Pensa liberamente, ma obbedisci!» (che ovviamente pone di per sé una serie di problemi, dal momento che si basa sulla distinzione tra il livello «performativo» dell'autorità sociale e il livello del libero pensiero in cui la performatività è sospesa) è quindi che si partecipa alla dimensione universale della sfera «pubblica» precisamente come un individuo singolare estratto dalla – o persino opposto alla – propria identificazione sostanziale comune. Si è veramente universali solo quando si è radicalmente singolari, negli interstizi delle identità comuni. In questo caso Kant dovrebbe essere letto come un critico di Rorty. Nella sua visione dello spazio pubblico caratterizzato da un esercizio non condizionato della Ragione, egli invoca una dimensione di universalità emancipatrice al di fuori dei confini delle identità sociali proprie, della propria posizione all'interno dell'ordine dell'essere (sociale): esattamente la dimensione liquidata in modo così decisivo in Rorty.

Questo spazio di universalità singolare è quello che, all'interno del cristianesimo, appare come «Spirito Santo»: lo spazio di un collettivo di credenti sottratto al campo delle comunità organiche, o degli ambienti di vita particolari («né greci né ebrei»). Di conseguenza, il «Pensa liberamente, ma obbedisci!» di Kant non è forse una versione del «Dare a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» del Cristo? «Dare a Cesare quel che è di Cesare»: in altri termini, rispettare e obbedire al particolare ambiente di vita «privato» della propria comunità; «e a Dio quel che è di Dio»: cioè, partecipare allo spazio universale della comunità dei credenti. Il collettivo paolino dei credenti è un proto-modello della «società civile mondiale» kantiana, e il dominio dello Stato stesso è quindi «privato» a modo proprio: privato nel preciso senso kantiano dell'«uso privato della Ragione» negli apparati ideologici e amministrativi dello Stato.

Nel suo tardo *Conflitto delle facoltà*, Kant approfondisce queste riflessioni ponendosi una domanda semplice, ma di difficile risposta: c'è progresso nella storia? (Intendeva progresso etico, non solo sviluppo materiale). Egli ammise che la storia attuale è confusa e non offre delle prove chiare sulla questione (si pensi per esempio a come il ventesimo secolo abbia portata a un'espansione senza precedenti della democrazia e dello Stato sociale, ma anche all'Olocausto e ai gulag...), ma concluse comunque che, sebbene il progresso non possa essere provato, possiamo individuare dei segni che indicano che è possibile. Kant interpretava la Rivoluzione francese come uno di questi segni, che indicavano la possibilità della libertà: ciò che sino ad allora era impensabile era accaduto, un intero popolo aveva affermato senza paura la sua libertà e uguaglianza. Per Kant, ben più importante della realtà spesso sanguinaria degli eventi nelle strade di Parigi, era l'entusiasmo che quegli eventi suscitarono agli occhi degli osservatori simpatetici sparsi per tutta Europa:

La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo veduto effettuarsi

ai nostri giorni, può riuscire o fallire; essa può accumulare miseria e crudeltà tali che un uomo benpensante, se anche potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si indurrebbe a tentare a tal prezzo l'esperimento; questa rivoluzione, io dico, trova però negli spiriti di tutti gli spettatori (che non sono in questo gioco coinvolti) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, anche se la sua manifestazione non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere altra causa che una disposizione morale della specie umana.¹⁵

Si deve notare qui che la Rivoluzione francese suscitò entusiasmo non solo in Europa, ma anche in luoghi più lontani come Haiti. L'entusiasmo provato qui non fu solo quello dello spettatore kantiano, ma prese una forma impegnata, politica, in un momento chiave di un altro evento della storia mondiale: la prima rivolta degli schiavi neri che lottarono per la piena partecipazione al progetto di emancipazione della Rivoluzione francese.

La vittoria elettorale di Obama negli USA appartiene, a un certo livello, alla stessa linea. Si può e si deve nutrire un dubbio cinico rispetto alle conseguenze reali della vittoria di Obama: da una prospettiva pragmatica e realistica, è del tutto possibile che Obama si riveli essere alla fine un «Bush dal volto umano», operando un miglioramento paragonabile a un piccolo lifting facciale. Porterà avanti la stessa politica di base in modo più attrattivo e quindi è possibile che rafforzi l'egemonia statunitense, danneggiata dalla catastrofe degli anni di Bush. Tuttavia c'è comunque qualcosa di profondamente sbagliato in una reazione di questo tipo, non viene colta una dimensione chiave. La vittoria di Obama dovrebbe essere letta alla luce della concezione kantiana dell'entusiasmo non solo come un altro passo nell'eterna lotta parlamentare per la maggioranza, con tutti i suoi calcoli e le sue manipolazioni pragmatiche. È il segno di qualcosa di più. Per questo un mio buon amico americano, un incallito attivista di sinistra senza più illusioni, ha pianto per ore quando giunse la notizia della vittoria di Obama. Quali che fossero i nostri dubbi, paure e compromessi, in questo istante di entusiasmo ognuno di noi era libero e partecipava all'universale libertà dell'umanità.

La ragione per cui la vittoria di Obama ha generato un tale entusiasmo non è stata solo il fatto che, contro tutte le previsioni, è realmente accaduta, ma che la *possibilità* che una cosa del genere accadesse è stata dimostrata. Lo stesso vale per tutte le grandi rotture storiche: si pensi alla caduta del Muro di Berlino. Sebbene tutti sapessimo della decadente inefficienza dei regimi comunisti, in qualche modo non «credevamo realmente» che si sarebbero disintegrati. Come Henry Kissinger siamo stati tutti eccessivamente vittime di un pragmatismo cinico. Questo atteggiamento è espresso nel modo migliore dall'espressione francese *je sais bien, mais quand même*: so molto bene che può accadere, eppure (non posso accettare realmente che accadrà). Per questo, nonostante la vittoria di Obama fosse ampiamente prevedibile, almeno le ultime due settimane prima delle elezioni, la sua vittoria reale è stata comunque vissuta come una sorpresa. In qualche senso, l'impensabile era accaduto, qualcosa che non pensavamo veramente *potesse* accadere. (Si noti che esiste anche una versione tragica della realtà impensabile che ha luogo: l'Olocausto, i gulag... come accettare che qualcosa di questo genere potesse accadere?)

Questo è anche il modo in cui bisognerebbe rispondere a coloro che

sottolineano tutti i compromessi che Obama ha fatto per diventare eleggibile. Il pericolo corso da Obama nella sua campagna è che stava applicando a sé stesso ciò che la successiva censura storica ha applicato a Martin Luther King, cioè ripulire il suo programma da temi spigolosi per assicurare la propria eleggibilità. C'è un famoso dialogo nella satira religiosa *Brian di Nazareth*, ambientata in Palestina ai tempi di Cristo: il leader di un'organizzazione della resistenza rivoluzionaria ebraica argomenta appassionatamente che i romani hanno portato solo miseria agli ebrei; quando i suoi seguaci sottolineano che hanno nondimeno introdotto l'istruzione, strade lastricate, sistemi di irrigazione, e così via, egli conclude trionfalmente: «D'accordo, ma a parte i sistemi fognari, l'istruzione, la medicina, il vino, l'ordine pubblico, l'irrigazione, le strade, il sistema d'acqua potabile e la sanità pubblica, cos'altro hanno fatto i romani per noi?» Le recentissime dichiarazioni di Obama non seguono la stessa linea? «Io rappresento una rottura radicale con la politica di Bush! Ok, ho invocato un pieno appoggio a Israele, la continuazione della guerra al terrorismo in Afghanistan e Pakistan, il rifiuto di perseguire coloro che hanno ordinato la tortura, e così via, ma comunque rappresento una rottura radicale con la politica di Bush!» Il discorso inaugurale di Obama ha portato a conclusione questo processo di «auto-depurazione»: per questo è stato una tale delusione anche per molti liberali di sinistra negli USA. Era un discorso ben costruito ma stranamente anemico, il cui messaggio a «tutti gli altri popoli e governi che stanno osservando oggi» era: «siamo pronti a dirigere ancora una volta»; «non ci scuseremo per il nostro stile di vita, né esiteremo a difenderlo».

Durante la campagna elettorale, è stato notato spesso che quando Obama parlava dell'«audacia della speranza», di un cambiamento in cui possiamo credere, utilizzava una retorica priva di un contenuto specifico: speranza in cosa? Cambiare cosa? Ora le cose sono un po' più chiare: Obama propone un cambiamento tattico destinato a riaffermare gli obiettivi fondamentali della politica statunitense: la difesa dello stile di vita americano e il ruolo di guida internazionale per gli USA. L'impero USA sarà ora più umano e rispettoso degli altri; dirigerà attraverso il dialogo, piuttosto che attraverso la brutale imposizione della sua volontà. Se l'amministrazione Bush rappresentava l'impero dal volto brutale, ora avremo l'impero dal volto umano, ma sarà sempre lo stesso impero. Nel discorso di Obama del giugno 2009, tenuto al Cairo, in cui ha cercato di rivolgersi al mondo musulmano, egli ha formulato il dibattito in termini di dialogo depoliticizzato tra religioni (nemmeno tra civiltà): questo è stato Obama nella sua peggiore performance politicamente corretta.

Tuttavia, una prospettiva così pessimista manca il bersaglio. La situazione globale non è solo una dura realtà, è definita anche dai suoi contorni ideologici, da ciò che è visibile e invisibile al suo interno, dicibile e indicibile. Si pensi alla risposta di Ehud Barak a Gideon Levy per *Ha'aretz*, più di un decennio fa, quando gli chiese cosa avrebbe fatto se fosse nato palestinese: «Mi sarei unito a un'organizzazione terroristica». Quest'affermazione non ha niente a che vedere con il sostegno al terrorismo, ma ha tutto a che vedere con l'apertura di uno spazio per un

dialogo con i palestinesi. Si pensi al lancio degli slogan di *glasnot* e *perestroika* da parte di Gorbaciov: non è importante come li «intendeva realmente», con essi innescò una valanga che cambiò il mondo. Ora, prendiamo un esempio negativo: oggi, persino coloro che si oppongono alla tortura la accettano come tema di dibattito pubblico, il che segnala una regressione importante nel nostro discorso comune. Le parole non sono mai «solo parole», esse contano perché definiscono i contorni di ciò che possiamo fare.

Da questo punto di vista, allora, Obama ha già dimostrato una straordinaria capacità di cambiare i limiti di quanto è possibile dire pubblicamente. La sua più grande conquista sinora è che, nel suo modo raffinato e non provocatorio, ha introdotto nel discorso pubblico temi che sino ad allora erano *de facto* indicibili: la permanente importanza della razza in politica, il ruolo positivo degli atei nella vita pubblica, la necessità di parlare con i «nemici» come l'Iran o Hamas, e così via. Questo è esattamente ciò di cui la politica USA ha bisogno oggi più che mai, se vuole uscire dal suo ingorgo: nuove parole che cambieranno il modo in cui penseremo e agiremo.

Molti degli atti di Obama come presidente vanno già in questa direzione (i suoi piani per l'istruzione e la sanità, le sue aperture a Cuba e agli altri Stati «canaglia», per esempio). Tuttavia, come già notato, la reale tragedia di Obama è che con tutta probabilità finirà per rivelarsi essere l'ultimo salvatore del capitalismo, e come tale, uno dei grandi presidenti conservatori americani. Ci sono delle cose progressiste che solo un conservatore con credenziali patriottiche fortemente di destra può fare: solo de Gaulle è stato in grado di garantire l'indipendenza all'Algeria; solo Nixon è stato in grado di stabilire delle relazioni con la Cina: in entrambi i casi, se un presidente progressista avesse fatto queste cose, sarebbe stato accusato all'istante di tradire gli interessi nazionali, di vendersi ai comunisti o ai terroristi, e così via. La situazione di Obama sembra essere esattamente quella opposta: le sue credenziali «progressiste» gli stanno consentendo di mettere in atto gli «aggiustamenti strutturali» necessari per stabilizzare il sistema.

Nondimeno, queste conseguenze, per quanto inevitabili possano dimostrare di essere, non sottraggono in nessun modo valore all'autentico entusiasmo kantiano suscitato dalla vittoria di Obama. Quest'ultima è stata un segno della storia nel triplice senso kantiano di *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*: un segno in cui riecheggia la memoria del lungo *passato* di schiavitù e la lotta per la sua abolizione; un evento che dimostra un cambiamento proprio *ora*; e una speranza di conquiste *future*. Non è strano che la vittoria di Obama abbia dato vita a questo stesso entusiasmo universale in tutto il mondo, con persone che danzavano per le strade, da Berlino a Rio de Janeiro. Tutto lo scetticismo mostrato a porte chiuse, anche da molti progressisti preoccupati (e se nel segreto dell'urna elettorale riemergesse il razzismo disconosciuto in pubblico?), è stato smentito.

... *ad Haiti*

Tutto questo, tuttavia, è ancora insufficiente se vogliamo parlare di comunismo. Cosa manca qui, in questo entusiasmo kantiano? Per azzardare una risposta, bisogna volgersi a Hegel, che condivise pienamente l'entusiasmo di Kant nella propria descrizione dell'impatto della Rivoluzione francese:

Fu una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca. Una commozione sublime dominò in quel periodo, un entusiasmo dello spirito fece rabbrivire il mondo, quasi che si fosse giunti solo allora alla conciliazione reale del divino con il mondo.¹⁶

Ma aggiunse qualcosa di cruciale, implicitamente almeno. Come ha dimostrato Susan Buck-Morss nel suo saggio *Hegel ad Haiti*,¹⁷ la vittoriosa rivolta degli schiavi ad Haiti, che portò all'istituzione della libera repubblica haitiana, è stata il punto di riferimento silente (o la Causa assente) – e per questa ragione ancora più efficace – per la dialettica hegeliana del Signore e dello Schiavo, introdotta prima nei manoscritti di Jena e sviluppata poi nella *Fenomenologia dello spirito*. La semplice affermazione di Buck-Morss che «non ci sono dubbi che Hegel e Haiti si appartengono reciprocamente» coglie in modo conciso il risultato esplosivo del corto circuito tra questi due termini eterogenei.¹⁸ «Hegel e Haiti»: questa forse è anche la descrizione più succinta del comunismo.

Come ha affermato Louis Sala-Molins con acre brutalità: «I filosofi dell'illuminismo europeo imprecavano contro la schiavitù, *eccetto quando questa esisteva letteralmente*».¹⁹ Sebbene si lamentassero che le persone fossero (metaforicamente parlando) «schiave» dei poteri regali tirannici, ignoravano la schiavitù *letterale* che stava esplodendo su larga scala nelle colonie, scusandola con ragioni culturali e razziste. Quando, riecheggiando la Rivoluzione francese, gli schiavi neri ad Haiti si ribellarono in nome degli stessi principi di libertà, uguaglianza e fraternità, questa fu «la prova del nove, la prova del fuoco degli ideali dell'illuminismo francese. E ogni europeo che facesse parte della cultura borghese europea lo sapeva. 'Gli occhi del mondo sono puntati ora su Santo Domingo'».²⁰ Ad Haiti ebbe luogo ciò che era impensabile (per l'illuminismo europeo): la Rivoluzione haitiana «entrò nella storia con la caratteristica peculiare di essere impensabile persino nel momento in cui ebbe luogo».²¹ Gli ex schiavi di Haiti presero gli slogan rivoluzionari francesi più alla lettera di quanto abbiano fatto i francesi stessi: ignorarono le qualificazioni implicite che abbondavano nell'ideologia illuminista (libertà, ma solo per i soggetti razionali «maturi», non per i selvaggi barbari immaturi che prima devono subire un lungo processo educativo per poter meritare libertà e uguaglianza...) Questo portò ai sublimi momenti «comunisti», come quello che ebbe luogo quando i soldati francesi (mandati da Napoleone per sopprimere la ribellione e restaurare la schiavitù) si avvicinarono all'armata nera degli schiavi (auto)liberati. Quando udirono un mormorio inizialmente indistinto che proveniva dalla folla nera, i soldati prima pensarono che si trattasse di una qualche sorta di canto di guerra tribale; ma quando si avvicinarono, realizzarono che gli haitiani stavano cantando la *Marsigliese*, e iniziarono a chiedersi a voce alta se non stessero combattendo dal lato sbagliato. Eventi come questi realizzano l'universalismo come categoria politica. In

essi, come afferma Buck-Morss, «si profila l'umanità universale»:22

Anziché dare un valore uguale a culture molteplici e distinte, per cui le persone sono riconosciute come parte dell'umanità indirettamente, attraverso la mediazione delle identità culturali collettive, l'universalità umana emerge negli eventi storici nel punto di rottura. È in queste discontinuità della storia che le persone la cui cultura è stata forzata sino al punto di rottura danno espressione a un'umanità che va oltre i limiti culturali. Ed è nella nostra identificazione empatica con questa condizione grezza, libera e vulnerabile, che abbiamo una possibilità di comprendere cosa dicono. L'umanità comune esiste a dispetto della cultura e delle sue differenze. La non identificazione di una persona con il collettivo consente solidarietà subalterne che hanno la possibilità di fare appello al sentimento universale, morale, la fonte attuale di entusiasmo e speranza.²³

Buck-Morris fornisce qui un'argomentazione precisa contro la poesia postmoderna della diversità: quest'ultima maschera l'*identità* soggiacente della violenza brutale messa in atto da culture e regimi culturalmente diversi: «Possiamo rimanere soddisfatti dell'appello al riconoscimento delle 'molteplici modernità', di una politica della 'diversità', della 'multiversalità', quando nei fatti gli elementi inumani di queste molteplicità sono spesso evidentemente gli stessi?»²⁴ Ma, ci si potrebbe chiedere, il fatto che gli ex schiavi cantassero la *Marsigliese* non era in fondo un indizio di subordinazione coloniale? Gli schiavi neri non dovevano seguire, persino nella loro auto-liberazione, il modello emancipatore della metropoli coloniale? E questo non è simile all'idea che gli oppositori contemporanei della politica statunitense debbano cantare *Stars and Stripes*? Il vero atto rivoluzionario non sarebbe stato piuttosto che i colonizzatori cantassero i canti dei colonizzati? L'errore di questo rimprovero è duplice. In primo luogo, contrariamente alle apparenze, è molto più accettabile per il potere coloniale vedere il proprio popolo cantare i canti degli altri (quelli dei colonizzati) piuttosto che i canti che esprimono la loro identità: come segno di tolleranza e rispetto paternalista, i colonizzatori amano imparare e cantare i canti dei colonizzati... In secondo luogo, e molto più importante, il messaggio della *Marsigliese* dei soldati haitiani non era: «Vedete, anche noi, neri primitivi, siamo capaci di assimilarci alla vostra cultura e politica elevata, di imitarla come un modello!», era molto più preciso: «In questa battaglia, siamo più francesi di quanto lo siate voi, uomini francesi: rappresentiamo le conseguenze più intime della vostra ideologia rivoluzionaria, le conseguenze che voi non siete in grado di assumere». Un messaggio di questo genere non può che essere sconvolgente per i colonizzatori, e certamente non sarebbe il messaggio di coloro che oggi possono cantare *Stars and Stripes* quando affrontano l'esercito americano. (Sebbene, come esperimento mentale, se immaginiamo una situazione in cui questo *potrebbe* essere il messaggio, non ci sarebbe niente di problematico *a priori* nel farlo).

Una volta che integriamo pienamente questo messaggio, noi uomini e donne bianchi di sinistra siamo liberi di lasciarci alle spalle il processo politicamente corretto della continua colpevolizzazione auto-torturante. Sebbene la critica rivolta da Pascal Bruckner alla sinistra contemporanea spesso sfiori l'assurdo,²⁵ questo non gli impedisce di muovere occasionalmente delle osservazioni pertinenti: non si può non essere d'accordo con lui, quando individua nell'autoflagellazione politicamente

corretta europea una forma invertita per aggrapparsi alla propria superiorità. Ogni volta che l'Occidente viene attaccato, la sua prima reazione non è una difesa aggressiva, ma una difesa auto-accusatoria: cosa abbiamo fatto per meritare questo? Siamo noi a dover essere incolpati in fondo per i mali del mondo; le catastrofi del Terzo Mondo e la violenza terrorista non sono che reazioni ai nostri crimini. La forma positiva della Responsabilità dell'Uomo Bianco (la sua responsabilità nella civilizzazione dei barbari colonizzati) è quindi soltanto sostituita dalla sua forma negativa (la responsabilità della colpa dell'uomo bianco): se non possiamo più essere i padroni benevoli del Terzo Mondo, possiamo almeno essere la fonte privilegiata di male, privando paternalisticamente gli altri della responsabilità del loro destino (quando un paese del Terzo Mondo commette crimini terribili, non è mai del tutto sua responsabilità, ma sempre un effetto ritardato della colonizzazione: stanno solo imitando ciò che i loro padroni coloniali erano abituati a fare, e così via):

Perché il cliché dell'Occidente predatore e assassino possa trovare conferma, abbiamo bisogno dei nostri luoghi comuni sulla miseria dell'Africa, dell'Asia, dell'America Latina. Ogni stigma, soprattutto se chiassoso, serve unicamente a mascherare questa ferita narcisistica: noi non dettiamo più legge. Gli altri lo hanno capito perfettamente, e per sottrarsi alla possibilità di essere giudicati sfruttano il nostro senso di colpa.²⁶

L'Occidente è quindi prigioniero della tipica situazione superegoica resa nel modo migliore dalla celebre frase di Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov*: «Ognuno di noi è colpevole prima di tutti per tutti, e io più degli altri». Così più l'Occidente confessa i propri crimini, più questo viene fatto per sentirsi colpevoli. Questa osservazione ci consente anche di riconoscere una duplicità simmetrica nel modo in cui alcuni paesi del Terzo Mondo criticano l'Occidente: se la continua autocritica dell'Occidente funziona come un tentativo disperato di riaffermare la nostra superiorità, la vera ragione per cui alcuni nel Terzo Mondo odiano e rifiutano l'Occidente non risiede nel passato coloniale e nei suoi effetti continuativi, ma nello spirito autocritico che l'Occidente ha messo in scena rinunciando a questo passato, con il suo invito implicito rivolto agli altri a praticare lo stesso approccio autocritico: «Si detesta l'Occidente non tanto per le sue colpe reali, ma piuttosto per il suo tentativo di emendarle, perché è stato tra i primi a tentare di strapparsi alla propria bestialità invitando il mondo a seguirlo».²⁷ L'eredità occidentale effettivamente non è solo quella del dominio imperialista (post)coloniale, ma anche quella dell'esame autocritico della violenza e dello sfruttamento che lo stesso Occidente ha portato al Terzo Mondo. I francesi colonizzarono Haiti, ma la Rivoluzione francese ha fornito anche il fondamento ideologico alla ribellione che ha liberato gli schiavi e stabilito un'Haiti indipendente; il processo di decolonizzazione è stato messo in moto quando le nazioni colonizzate hanno domandato per sé stesse gli stessi diritti che l'Occidente aveva preso per sé. In breve, non bisogna mai dimenticare che l'Occidente ha fornito gli stessi criteri in base ai quali esso (e i suoi critici) misura il proprio passato coloniale. Abbiamo a che fare qui con la dialettica della forma e del contenuto: quando i paesi coloniali domandano indipendenza e mettono in atto un «ritorno alle radici», la forma stessa di questo ritorno (quella di uno Stato-

nazione indipendente) è occidentale. Nella sua sconfitta (la perdita delle colonie), l'Occidente in questo modo vince, imponendo la sua forma sociale sugli altri.

La lezione dei due brevi articoli di Marx sull'India del 1853 (*La dominazione britannica in India, I risultati futuri della dominazione britannica in India*), normalmente liquidati all'interno degli studi postcoloniali come dei casi imbarazzanti di «eurocentrismo» marxiano, sono oggi più rilevanti che mai. Marx ammette senza riserve la brutalità e l'ipocrisia sfruttatrice della colonizzazione inglese dell'India, sino a includere l'uso sistematico della tortura proibita in Occidente, ma «esternalizzata» agli indiani (non c'è davvero niente di nuovo sotto il sole, Guantanamo esisteva già nel mezzo dell'India britannica del diciannovesimo secolo): «La profonda ipocrisia, l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno dinanzi senza veli, non appena dalle grandi metropoli, dove esse prendono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove vanno in giro ignude».28 Tutto ciò che Marx aggiunge è che

[...] l'Inghilterra ha abbattuto l'intera impalcatura della società indiana senza che, per ora, nessun sintomo di rigenerazione appaia. Questa perdita del loro mondo antico, non compensata dalla conquista di un mondo nuovo, conferisce un genere particolare di malinconia alle miserie presenti degli indù; e separa l'Indostan governato dagli inglesi da tutte le sue tradizioni millenarie, nel complesso della sua storia passata [...]. È vero: nel promuovere una rivoluzione sociale nell'Indostan, la Gran Bretagna era animata dagli interessi più vili, e il modo che adottò per imporli fu idiota. Ma non è questo il problema. Il problema è: può l'umanità compiere il suo destino senza una profonda rivoluzione nei rapporti sociali dell'Asia? Se la risposta è negativa, qualunque sia il crimine perpetrato dall'Inghilterra, essa fu, nel provocare una simile rivoluzione, lo strumento inconscio della storia.29

Non bisogna liquidare il discorso dello «strumento inconsapevole della storia» come l'espressione di una teleologia semplicistica, della fede nell'Astuzia della Ragione che fa anche dei crimini più vili gli strumenti del progresso. Il punto è semplicemente che la colonizzazione britannica dell'India ha creato le condizioni per la duplice liberazione dell'India: dai vincoli della propria tradizione come dalla colonizzazione stessa. A un ricevimento per Margaret Thatcher nel 1985, il presidente cinese applicò alla Cina l'affermazione di Marx sul ruolo della colonizzazione britannica in India: «L'occupazione britannica ha risvegliato la Cina dal suo sonno secolare».30 Lungi dal segnalare una continua autoumiliazione di fronte alle ex potenze coloniali, affermazioni come queste esprimono un vero «post-colonialismo», cioè una matura indipendenza: per ammettere l'effetto positivo della colonizzazione, bisogna essere veramente liberi e capaci di lasciarsi alle spalle il suo stigma. (E, simmetricamente, rifiutare l'auto-colpevolizzazione, mentre si afferma pienamente e – perché no – orgogliosamente la propria eredità emancipatrice, è una condizione *sine qua non* del rinnovamento della sinistra).

Se c'è qualcuno che non può essere accusato di morbidezza nei confronti dei colonizzatori è Frantz Fanon: i suoi pensieri sul potere emancipatore della violenza sono una fonte di imbarazzo per molti teorici post-coloniali politicamente corretti. Tuttavia, da pensatore perspicace e con conoscenze di psicoanalisi quale era, già nel 1952 egli fornì l'espressione più acuta del rifiuto di trarre vantaggio dalla colpa dei colonizzatori:

Sono un uomo e devo riprendere tutto il passato del mondo. Non sono responsabile soltanto della rivolta di Santo Domingo. Ogni volta che un uomo ha fatto trionfare la dignità dello spirito, ogni volta che un uomo ha detto no a un tentativo di asservire il suo simile, mi sono sentito solidale col suo gesto. In nessun modo devo trarre la mia vocazione originale dal passato dei popoli di colore. In nessun modo devo accanirmi a far rivivere una civiltà negra giustamente misconosciuta. Non mi eleggo uomo di nessun passato [...]. La mia pelle nera non è depositaria di valori specifici [...]. Non ho dunque altro da fare su questa terra che vendicare i negri del XVII secolo? [...] Non ho il diritto, io uomo di colore, di augurare che nel Bianco si cristallizzi una consapevolezza rispetto al passato della mia razza. Non ho diritto, io uomo di colore, di preoccuparmi dei mezzi che mi permetterebbero di pestare la fierezza dell'antico padrone. Non ho il diritto né il dovere di esigere riparazione per i miei antenati addomesticati. Non esiste missione negra; non c'è fardello bianco [...]. Non voglio essere vittima dell'*astuzia* d'un mondo nero [...]. Chiederò all'uomo bianco d'oggi d'essere responsabile dei negrieri del XVII secolo? Cercherò in tutti i modi di far nascere negli animi il senso di colpa? [...] Non sono schiavo della Schiavitù che disumanizzò i miei padri [...] siamo convinti che sarebbe molto interessante entrare in contatto con la letteratura o l'architettura negra del III secolo prima di Cristo. Saremmo felicissimi di sapere che fra il tale filosofo negro e Platone vi fu corrispondenza. Ma non vediamo assolutamente che cosa questo potrebbe mutare nella situazione dei ragazzetti di otto anni che lavorano nei campi di canna nella Martinica o nella Guadalupa [...]. Io uomo di colore, non voglio che una cosa: che mai lo strumento domini l'uomo. Che cessi per sempre l'asservimento dell'uomo da parte dell'uomo.³¹

Lungo la stessa linea, bisogna confrontarsi criticamente con l'aspra liquidazione di Sadri Khiari dei tentativi della sinistra francese di procurare dei documenti ai *sans papiers* (immigrati «illegali»):

L'uomo bianco della sinistra ha anche una debolezza per il *sans papiers*. Indubbiamente perché quest'ultimo non esiste affatto. E perché, per esistere solo un po', è obbligato a chiedere aiuto alla sinistra. Un *sans papiers* non esiste affatto perché, per esistere, deve minacciare di farla finita con la propria esistenza. La prova che esisto, dice, è che sto morendo. E smette di mangiare. E la sinistra vede in questo una buona ragione per denunciare la destra: «Dagli i documenti in modo che si nutra e cessi di esistere!» Dal momento che, se ottiene i documenti, non è più un *sans papiers*, e, se come *sans papiers*, non esisteva affatto, quando ha i documenti, non esiste, e questo è tutto. Questo è un progresso.³²

La logica che sta dietro quest'affermazione è chiara e persuasiva: il lavoratore immigrato «senza documenti» non ha status legale, cosicché, se viene notato in qualche modo, lo è come un'oscura minaccia esterna al nostro stile di vita; ma una volta che ottiene i suoi documenti e il suo status è legalizzato, cessa nuovamente di esistere nel vero senso della parola, dal momento che diventa invisibile nella sua situazione specifica. In un certo senso, diviene ancora più invisibile una volta che è legalizzato: non è più un'oscura minaccia, ma è pienamente normalizzato, inserito nella massa indistinta dei cittadini. Ma ciò che la liquidazione di Khiari comunque non coglie è il modo in cui l'ottenere i «documenti» apre lo spazio per un'ulteriore auto-organizzazione e attività politica. Una volta che si hanno i «documenti», si apre un ampio campo di mobilitazione politica e di pressione, che, dal momento che ora coinvolge cittadini legittimi del «nostro» Stato, non può più essere liquidato come una pericolosa minaccia esterna.

Inoltre, quando parliamo di misure contro l'immigrazione, delle differenti forme di esclusione degli immigrati, e così via, dobbiamo sempre tenere a mente che la politica contro l'immigrazione *non* è direttamente legata al capitalismo o agli interessi del capitale. La libera

circolazione della forza lavoro, al contrario, è negli interessi del grande capitale, dal momento che la forza lavoro immigrata più a buon mercato preme sui «nostri» lavoratori perché accettino paghe più basse. E l'outsourcing non è anche una forma invertita di impiego dei lavoratori immigrati? La resistenza contro gli immigrati è in primo luogo la reazione difensiva spontanea delle classi lavoratrici locali che (in modo non del tutto ingiustificabile) percepiscono i lavoratori immigrati come un nuovo genere di crumiri e, in quanto tale, un alleato del capitale. In breve, è il capitale globale a essere intrinsecamente multiculturalista e tollerante.

La posizione abituale adottata dai difensori incondizionati dei diritti degli immigrati illegali è concedere che, da parte dello Stato, le controargomentazioni possano essere «vere» (cioè, ovviamente un paese non può accettare un flusso infinito di immigrati; ovviamente questi competono in modi che minacciano i posti di lavoro locali e possono anche porre alcuni rischi di sicurezza), ma la loro difesa si muove su un livello completamente differente, un livello che ha un legame diretto con le esigenze della realtà, il livello della politica di principio in cui possiamo insistere incondizionatamente che *qui est ici est d'ici* («chi è qui è di qui»). Ma questa posizione di principio non è troppo semplice, consentendo la posizione confortevole dell'anima bella? Insisto sui miei principi, e lascio che lo Stato si occupi dei vincoli pragmatici della realtà... In questo modo, non stiamo evitando un aspetto cruciale della battaglia politica per i diritti degli immigrati: come convincere i lavoratori che si oppongono a questi immigrati del fatto che stanno combattendo la battaglia sbagliata? E come proporre una forma praticabile di politica alternativa? L'«impossibile» (un'apertura agli immigrati) deve accadere nella realtà: *questo* sarebbe un vero evento politico.

Ma perché l'immigrato non dovrebbe essere soddisfatto di questa normalizzazione? Perché, anziché affermare la propria identità, deve adattarsi agli standard dell'oppressore: è accettato, ma *de facto* in un ruolo secondario. Il discorso del suo oppressore definisce i termini della sua identità. È necessario rievocare qui le parole programmatiche di Stokely Carmichael (il fondatore del Black Power): «Dobbiamo lottare per il diritto di inventare i termini che ci permetteranno di definirci e di definire le nostre relazioni con la società, e dobbiamo lottare perché questi termini siano accettati. Questa è la prima necessità per un popolo libero, e questo è anche il primo diritto rifiutato da ogni oppressore». Il problema è esattamente come farlo. Cioè, come resistere alla tentazione di definirci in riferimento a una qualche identità mitica e totalmente esterna («le radici africane»), che, tagliando i legami con la cultura «bianca», priva anche gli oppressi degli strumenti intellettuali cruciali per la loro lotta (cioè della tradizione emancipatrice egualitaria) e dei potenziali alleati. Si devono quindi correggere leggermente le parole di Carmichael: ciò di cui gli oppressori hanno veramente paura non è qualche auto-definizione totalmente mitica, priva di legami con la cultura bianca, ma un'auto-definizione che, appropriandosi degli elementi chiave della tradizione emancipatrice egualitaria «bianca», *ridefinisce questa stessa tradizione*, trasformandola non tanto nei termini di ciò che dice, ma

in ciò che essa *non dice*: cioè eliminando le restrizioni implicite che hanno *de facto* escluso i neri dallo spazio egualitario. In altre parole, non è sufficiente trovare dei nuovi termini con cui definirsi al di fuori della tradizione bianca dominante, si deve compiere un passo ulteriore e privare i bianchi del monopolio nella definizione della *loro stessa* tradizione.

In questo senso, la rivoluzione di Haiti è stato «un momento decisivo nella storia mondiale». ³³ Il punto non è studiare la rivoluzione di Haiti come un'estensione dello spirito rivoluzionario europeo, cioè, esaminare il significato dell'Europa (della Rivoluzione francese) per la Rivoluzione di Haiti, ma piuttosto affermare *il significato della Rivoluzione di Haiti per l'Europa*. Non è solo che non si può capire Haiti senza l'Europa, non si possono comprendere nemmeno la portata o i limiti del processo di emancipazione europea senza Haiti. Haiti fu un'eccezione sin dall'inizio, dalla sua lotta rivoluzionaria contro la schiavitù, che si concluse con l'indipendenza nel gennaio del 1804: «Solo ad Haiti la dichiarazione della libertà umana è stata coerente in modo universale. Solo ad Haiti questa dichiarazione fu sostenuta a tutti i costi, in opposizione diretta all'ordine sociale e alla logica economica di quei tempi». Per questa ragione, «non c'è un singolo evento nell'intera storia moderna le cui implicazioni siano state più minacciose per l'ordine globale dominante delle cose». ³⁴

Uno degli organizzatori della ribellione è stato un predicatore schiavo nero conosciuto come «John Bookman», un nome che lo designava come un letterato; sorprendentemente, il «libro» a cui fa riferimento il suo nome non era la Bibbia, ma il Corano. Questo richiama alla mente la grande tradizione delle ribellioni «comuniste» millenarie in Islam, specialmente la «repubblica carmata» e la rivolta degli *zanj*. ³⁵ I carmati erano un gruppo millenarista ismailita installato nell'Arabia orientale (oggi Bahrain), in cui istituirono una repubblica utopica nell'899. Furono spesso denunciati per aver istigato un «secolo di terrorismo»: durante la stagione Haji, asportarono la Pietra Nera dalla Mecca, un atto compiuto per segnalare che l'età dell'amore era arrivata, e dunque non era più necessario obbedire alla Legge. L'obiettivo dei carmati era di costruire una società basata sulla ragione e l'uguaglianza. Lo Stato era governato da un consiglio di sei con un capo che era *primus inter pares*. Tutta la proprietà all'interno della comunità era distribuita imparzialmente tra tutti gli iniziati. Sebbene i carmati fossero organizzati come una società esoterica, non si trattava di una società segreta: le loro attività erano pubbliche e propagandate apertamente.

Cosa ancora più cruciale è che la loro ascesa fu istigata dalla ribellione degli schiavi a Basra, che mandò in crisi il potere di Baghdad. Questa «rivolta degli *zanj*», che ebbe luogo per un periodo di quindici anni (869-83), coinvolse 500.000 schiavi che erano stati importati nella regione da tutto l'impero islamico. Il loro leader, Ali ibn Muhammad, fu scioccato dalla sofferenza degli schiavi che lavoravano nelle paludi di Bashra; iniziò a indagare sulle loro condizioni di lavoro e i livelli nutrizionali. Rivendicò di essere un discendente del califfo Ali ibn Abu Talib; quando la sua rivendicazione di questa discendenza non venne accettata, iniziò a predicare la dottrina radicalmente egualitaria dei

kahrigiti, secondo cui era il più qualificato a dover regnare, anche se era uno schiavo abissino. Non stupisce, quindi, che gli storici ufficiali (come Al-Tabari e Al-Masudi) notarono solo il carattere «vizioso e brutale» della rivolta...

Ma non c'è bisogno di andare più di mille anni indietro nel tempo per trovare questa dimensione dell'Islam: è sufficiente uno sguardo agli eventi che seguirono l'elezione presidenziale del 2009 in Iran. Il colore verde adottato dai sostenitori di Musavi, le grida di «Allah akbar!» che risuonavano dai tetti di Teheran nell'oscurità della sera indicavano chiaramente che essi vedevano la loro mobilitazione come una ripetizione della rivoluzione di Khomeini del 1979, come il ritorno alle sue radici, eliminando la successiva corruzione della rivoluzione. Questo ritorno alle origini non è solo programmatico; concerne ancora di più il modo in cui agiscono le masse: l'unità enfatica della gente, la loro solidarietà onnicomprensiva, la loro auto-organizzazione creativa, che ha improvvisato i modi in cui articolare la protesta, il miscuglio unico di spontaneità e disciplina, come l'inquietante marcia di migliaia di persone nel silenzio assoluto. Si è trattato di un'autentica rivolta popolare di partigiani delusi della rivoluzione di Khomeini. Per questo bisogna paragonare gli eventi in Iran all'intervento statunitense in Iraq: l'Iran rappresenta un caso di genuina asserzione della volontà popolare in contrasto con l'imposizione straniera della democrazia in Iraq. E questo è il motivo per cui gli eventi in Iran possono essere letti come un commento alle banalità del discorso di Obama al Cairo, focalizzato sul dialogo interreligioso: non abbiamo bisogno del dialogo tra religioni (tra civiltà), abbiamo bisogno di un legame di solidarietà tra coloro che lottano per la giustizia nei paesi musulmani e coloro che partecipano alla stessa lotta altrove. In altre parole, abbiamo bisogno di un processo di politicizzazione che rafforzi la lotta qui, là e in ogni dove.

Da quest'osservazione discendono un paio di conseguenze cruciali. In primo luogo, Ahmadinejad non è l'eroe del povero islamico, ma un vero e proprio populista corrotto islamo-fascista, una sorta di Berlusconi iraniano il cui miscuglio di atteggiamenti clowneschi e politica di potere senza scrupoli causa disagio persino tra la maggioranza degli ayatollah. La sua distribuzione demagogica di briciole ai poveri non ci deve trarre in inganno: dietro di lui non ci sono solo gli organi della repressione poliziesca e un apparato mediatico occidentalizzato, ma anche una nuova forte classe di ricchi, il risultato della corruzione del regime (le guardie rivoluzionarie dell'Iran non sono una milizia della classe operaia, ma una megacorporazione, il più forte centro di ricchezza del paese). In secondo luogo, si deve tracciare una chiara differenza tra i due maggiori candidati contrapposti ad Ahmadinejad, Mehdi Karrubi e Musavi. Karrubi è effettivamente un riformista, che propone fundamentalmente la versione iraniana del clientelismo, promettendo favori a tutti i gruppi particolari. Musavi è qualcosa di completamente differente: il suo nome rappresenta una resurrezione autentica dei sogni popolari che sorressero la rivoluzione di Khomeini. Anche se questo sogno era un'utopia, si deve riconoscere in esso l'utopia genuina della rivoluzione. La rivoluzione di Khomeini del 1979, infatti, non può essere ridotta a un colpo di mano

degli islamici duri, è stata molto di più. Ora è tempo di ricordare l'effervescenza incredibile del primo anno dopo la rivoluzione, con la travolgente esplosione di creatività politica e sociale, esperimenti organizzativi e dibattiti tra gli studenti e la gente ordinaria. Il fatto che quest'esplosione abbia dovuto essere soffocata dimostra che la rivoluzione di Khomeini fu un autentico evento politico, un'*apertura* momentanea che rilasciò delle forze di trasformazione sociale prima inimmaginabili, un momento in cui «ogni cosa sembrò possibile». Ciò che seguì fu una graduale chiusura attraverso la presa del potere politico da parte dell'establishment teocratico. Per usare dei termini freudiani, il recente movimento di protesta è il «ritorno del represso» della rivoluzione di Khomeini. Qualunque sia l'esito in Iran, è di vitale importanza tenere a mente che abbiamo assistito a un grande evento di emancipazione che non rientra nello schema di una lotta tra i liberali filo-occidentali e i fondamentalisti anti-occidentali. Se il nostro pragmatismo cinico ci fa perdere la capacità di riconoscere questa dimensione emancipatrice, allora in Occidente stiamo davvero entrando in un'era post-democratica, pronti per i nostri Ahmadinejad. Gli italiani conoscono già il suo nome: Berlusconi. Altri stanno aspettando ai posti di partenza.

Cosa c'era allora nella Rivoluzione haitiana che andò oltre l'entusiasmo kantiano e che Hegel vide chiaramente? Ciò che è necessario aggiungere qui, andando oltre Kant, è che ci sono gruppi sociali che, in ragione del fatto d'essere privi di un posto determinato nell'ordine «privato» della gerarchia sociale – in altre parole, in quanto «parte dei senza parte» del corpo sociale – rappresentano direttamente l'universalità. L'entusiasmo rivoluzionario propriamente comunista è radicato incondizionatamente nella piena solidarietà con questa «parte dei senza parte» e la sua posizione di universale singolare. La Rivoluzione haitiana «ha fallito» quando ha tradito questa solidarietà e si è sviluppata in una nuova comunità gerarchica e nazionalista, in cui le nuove élite nere locali hanno continuato il processo di sfruttamento. La ragione del suo fallimento non fu l'«arretratezza» di Haiti. È fallita perché era *in anticipo* sui tempi: le sue piantagioni coltivate da schiavi (la maggior parte a canna da zucchero) non erano un ricordo delle società premoderne, ma modelli di produzione capitalista efficiente; la disciplina a cui gli schiavi furono sottomessi servì da esempio per la disciplina a cui sarebbe stata sottomessa in seguito la forza lavoro nelle metropoli capitaliste. Dopo l'abolizione della schiavitù, il nuovo governo nero di Haiti impose un «militarismo agrario»; per non disturbare la produzione di canna da zucchero per l'esportazione, gli ex schiavi furono obbligati a continuare a lavorare nelle loro piantagioni sotto gli stessi padroni, solo che ora erano tecnicamente forza lavoro «libera». La tensione che caratterizza una società borghese – entusiasmo democratico e libertà personali coesistenti con una disciplina del lavoro semischiavistica –, questa schiavitù *nell'eguaglianza* apparve ad Haiti nella sua forma più radicale. Ciò che rende il capitale eccezionale è la sua combinazione unica tra valori di libertà e uguaglianza e il fatto dello sfruttamento e del dominio: l'essenza dell'analisi di Marx è che la matrice legale e ideologica della libertà e dell'uguaglianza non è una mera «maschera» che nasconde lo sfruttamento e il dominio, ma la *forma* in cui

quest'ultimo è esercitato.

L'eccezione capitalista

C'è un problema ricorrente che incontriamo qui ancora una volta: il destino della Rivoluzione haitiana, la regressione a una nuova forma di dominio gerarchico (dopo la morte di Dessalines), fa parte della serie di rovesci che caratterizzano le rivoluzioni moderne: il passaggio dai giacobini a Napoleone, dalla Rivoluzione d'ottobre a Stalin, dalla Rivoluzione culturale di Mao al capitalismo di Deng Xiaoping. Come interpretare questo passaggio? La seconda fase (il Terrore) rappresenta la «verità» della prima fase rivoluzionaria (come a volte Marx sembra affermare), o lo è solo nei casi in cui la serie degli eventi rivoluzionari si esaurisce?

La mia convinzione è che l'Idea comunista persista: sopravvive ai fallimenti della sua realizzazione come uno spettro che torna ancora e ancora, in una persistenza senza fine colta al meglio dalle parole già citate del Worstward Ho: «Prova ancora. Fallisci ancora. Fallisci meglio». Questo ci porta all'elemento cruciale della questione. Uno dei mantra della sinistra postmoderna è stato che dobbiamo lasciarci finalmente alle spalle il paradigma «giacobino-leninista» del potere dittatoriale centralizzato. Ma forse è giunto il momento di rovesciare questo mantra e ammettere che una buona dose proprio di questo paradigma «giacobino-leninista» è precisamente ciò di cui la sinistra ha bisogno oggi. Ora più che mai, si deve insistere su ciò che Badiou chiama l'Idea «eterna» del comunismo, o le «invarianti comuniste», sui «quattro concetti fondamentali» operanti sin da Platone attraverso le rivolte millenariste medievali fino ad arrivare al giacobinismo, al leninismo e al maoismo: *rigida giustizia egualitaria, terrore disciplinare, volontarismo politico e fiducia nel popolo*. Questo modello non è «sostituito» da una qualche nuova dinamica postmoderna o post-industriale o post-qualcosa. Tuttavia, sino all'attuale momento storico, questa Idea eterna ha funzionato precisamente come un'Idea platonica, che persiste, torna ancora e ancora dopo ogni sconfitta. Ciò che manca oggi è – per metterla in termini filosofico-teologici – un legame privilegiato dell'Idea con un momento storico singolare (nello stesso modo in cui, nel cristianesimo, tutto l'eterno edificio divino testimonia e si identifica con l'evento contingente della nascita e della morte del Cristo).

C'è qualcosa di unico nella situazione attuale: molti analisti perspicaci hanno notato che il capitalismo contemporaneo pone un problema a questa logica di una resistenza che persiste. Brian Massumi, per esempio, ha formulato chiaramente il modo in cui il capitalismo contemporaneo ha superato la logica della normalità totalizzante e adottato quella dell'eccesso erratico.³⁶ E si potrebbe integrare quest'analisi in molte direzioni: il processo stesso di sottrazione e di creazione di «territori liberati» all'esterno del dominio dello Stato è stato riappropriato dal capitale. Le cosiddette «Zone economiche speciali» sono esemplari della logica del capitalismo globale: regioni geografiche all'interno di uno Stato (normalmente del Terzo Mondo) con leggi economiche che sono più

liberali delle legge economiche normali dello Stato (che permettono, ad esempio, minori tassi di importazione ed esportazione, il libero flusso di capitali, la limitazione o la proibizione diretta dei sindacati, orari di lavoro flessibili, e così via) per aumentare gli investimenti stranieri. Il nome stesso copre tutto un insieme di tipi di zone più specifici: Zone di libero mercato, Zone industriali di esportazione, Zone libere, Parchi industriali, Porti franchi, Zone di impresa urbana ecc. Con la loro combinazione unica di «apertura» (in quanto spazi liberi parzialmente esenti dalla sovranità dello Stato) e chiusura (realizzazione di condizioni di lavoro prive di libertà garantite legalmente), che rende possibili elevati livelli di sfruttamento, queste zone sono le controparti strutturali delle nostre tanto celebrate comunità del «lavoro intellettuale»: costituiscono un quarto termine da aggiungere alla triade di «lavoro intellettuale» high-tech, *gated communities* e *slum*.

Badiou riconosce anche lo status *ontologico* eccezionale del capitalismo, la cui dinamica mina ogni quadro stabile di rappresentazione: il compito normalmente svolto dall'attività politico-critica (quella di minare il quadro rappresentativo dello Stato) è già svolto dal capitalismo stesso, il che pone un problema per la nozione di «evento» politico di Badiou. Nelle formazioni precapitalistiche, ogni Stato, ogni totalizzazione rappresentativa, implicava un'esclusione fondatrice, un punto di «torsione sintomatica», «una parte dei senza parte», un elemento che, pur essendo parte del sistema, non aveva un posto proprio al suo interno. La politica emancipatrice quindi doveva intervenire dalla posizione di questo elemento eccessivo («superfluo»), che, pur facendo parte della situazione, non poteva *essere spiegato* nei suoi termini. Ma cosa accade se il sistema non esclude più l'eccesso, e invece lo pone direttamente come sua forza trainante, come nel caso del capitalismo, che può riprodursi solo attraverso il proprio costante auto-rivoluzionamento, attraverso il superamento costante dei propri limiti? Per esprimersi in altri termini: se un evento politico, un intervento emancipatore in un mondo storico determinato, è sempre legato al punto eccessivo della sua «torsione sistematica» – se, per definizione, mina i contorni di quel mondo – come dobbiamo compiere allora un intervento politico in un universo che è in sé stesso già amondano, che non ha più bisogno per la sua riproduzione di essere contenuto dai vincoli di un «mondo»? Come nota acutamente Alberto Toscano nella sua perspicace analisi, Badiou rimane intrappolato qui in un'incoerenza, quando trae la conclusione «logica» che, in un universo «amondano» (che è oggi l'universo del capitalismo globale), lo scopo della politica di emancipazione deve essere l'opposto esatto del suo *modus operandi* «tradizionale»: il compito è formare un nuovo mondo, proporre un nuovo Significante Maestro che ci fornirebbe una «mappa cognitiva». ³⁷

I contorni del dilemma devono quindi essere chiari. Il nostro punto di partenza era la logica della resistenza/sottrazione: il comunismo è un'Idea eterna che persiste, esplodendo di tanto in tanto... Ma se, per esempio, la Rivoluzione culturale cinese rappresentasse non solo l'esaurimento dell'epoca del partito-Stato, ma la fine del processo stesso in cui i progetti egualitari-emancipatori esplodono e poi sfociano nel «normale» corso

delle cose? Qui la serie è finita, semplicemente perché il nemico si è impadronito della dinamica rivoluzionaria: non si può più giocare il gioco della sovversione dell'Ordine dalla posizione della sua «parte dei senza parte», dal momento che l'Ordine ora contiene già la sua sovversione permanente. Con il pieno sviluppo del capitalismo, è la vita «normale» stessa che, in un certo modo, è resa «carnevalesca», con i suoi costanti rovesci, crisi e reinvenzioni, ed è la critica del capitalismo, da una posizione etica «stabile», che oggi appare più che mai come un'eccezione.

La vera questione qui è: come deve essere resa operativa l'esteriorità rispetto allo Stato? Dal momento che la Rivoluzione culturale segnala il fallimento del tentativo di distruggere lo Stato dall'interno, di abolire lo Stato, l'alternativa allora è semplicemente accettare lo Stato come un fatto, come l'apparato che si prende cura della «manutenzione dei beni», e operare a distanza rispetto a esso (bombardandolo con proclamazioni prescrittive e rivendicazioni)? O piuttosto dobbiamo mirare, più radicalmente, a una sottrazione *dal* campo egemonico che, al tempo stesso, intervenga violentemente *all'interno* di questo campo, riducendolo alla sua differenza minima occlusa? Una sottrazione di questo genere è estremamente violenta, pure più violenta della distruzione/purificazione: è la riduzione alla differenza minima tra parte e senza parte, 1 e 0, gruppi e proletariato. Non è solo una sottrazione del soggetto *dal* campo egemonico, ma una sottrazione che *colpisce* violentemente questo stesso campo, mettendone a nudo le coordinate. Una tale sottrazione non aggiunge una terza posizione alle due posizioni la cui tensione caratterizza il campo egemonico (in modo da avere una politica emancipatrice di sinistra radicale insieme al liberalismo e al fondamentalismo). Il terzo termine piuttosto «denaturalizza» l'intero campo egemonico, facendo emergere la complicità soggiacente dei poli opposti che lo costituiscono. Qui risiede il dilemma della sottrazione: è una sottrazione/ritiro che lascia intatto il campo da cui si ritira (o che funziona persino da suo complemento inerente, come la «sottrazione» o il ritiro dalla realtà sociale nel vero Sé proposta dalla meditazione New Age)? Oppure perturba violentemente il campo da cui si ritira? «Sottrazione» è quindi quello che Kant chiamava un concetto anfibio. Parafrasando Lenin, si può dire che ogni cosa, incluso il destino dei movimenti radicali di emancipazione attuali, dipende dal modo in cui leggiamo questo concetto, da quale parola viene attaccata a esso o dissociata da esso.

La «sottrazione» di Badiou, come l'*Aufhebung* di Hegel, contiene tre differenti livelli di significato: 1) ritirarsi, disconnettersi; 2) ridurre la complessità di una situazione alla sua differenza minima; 3) distruggere l'ordine esistente. Come in Hegel, la soluzione non consiste nel differenziare i tre significati (proponendo eventualmente un termine specifico per ognuno di essi), ma cogliere la sottrazione come l'unità delle sue tre dimensioni: ci si deve ritirare dall'essere immersi in una situazione in modo tale che il ritiro renda visibile la «differenza minima» che sta dietro la molteplicità della situazione, e in questo modo causi la sua disintegrazione, come il ritiro di una singola carta da un castello di carte causa il crollo dell'intero edificio.

Ovviamente, la «deteritorializzazione» egualitaria-emancipatrice non è la stessa cosa della forma postmoderna capitalista, ma nondimeno cambia radicalmente i termini della lotta di emancipazione. In particolare, il nemico non è più l'ordine gerarchico stabilito di uno Stato. Come dobbiamo rivoluzionare allora un ordine il cui stesso principio è un costante auto-rivoluzionamento? Più che essere una soluzione ai problemi che abbiamo di fronte oggi, il comunismo è esso stesso il nome del problema: un nome per il compito difficile di rompere i confini del quadro del mercato e dello Stato, un compito per il quale non c'è una formula rapida a portata di mano. «È proprio la cosa semplice che è difficile, così difficile da fare», come scrive Brecht in *Elogio del comunismo*.

La risposta hegeliana è che il problema o l'impasse è la propria soluzione, ma non nel senso semplice o diretto che il capitalismo è già in sé stesso comunismo, e che è necessario solo un rovesciamento puramente formale. Il mio suggerimento è piuttosto questo: e se il capitalismo globale attuale, proprio in quanto «amondano», comportando un sovvertimento costante di tutto l'ordine stabilito, aprisse lo spazio per una rivoluzione che romperà il circolo vizioso della rivolta e della sua reintegrazione, che in altre parole non seguirà più il cammino dell'esplosione dell'evento seguito da un ritorno alla normalità, ma invece assumerà come compito quello di un *nuovo «ordinamento» contro il disordine capitalista globale*? Fuori dalla rivolta dobbiamo passare a realizzare senza vergogna un nuovo ordine. (Non è questa la lezione della crisi finanziaria in corso?) Per questo focalizzarsi sul capitalismo è cruciale se vogliamo riattualizzare l'Idea comunista: il capitalismo contemporaneo «amondano» cambia radicalmente le coordinate stesse della lotta comunista. Il nemico non è più lo Stato che deve essere minato dal suo punto di torsione sintomatica, ma un flusso di permanente auto-rivoluzionamento.

Di conseguenza, voglio proporre due assiomi concernenti la relazione tra lo Stato e la politica: 1) il fallimento del partito-Stato comunista è soprattutto e in primo luogo il fallimento della politica antistatale, del tentativo di rompere i vincoli dello Stato, di sostituire le forme statali di organizzazione con forme non rappresentative «dirette» di auto-organizzazione («consigli»). 2) Se non si ha un'idea chiara di ciò con cui si vuole sostituire lo Stato, non si ha il diritto di sottrarsi/ritirarsi dallo Stato. Invece di prendere una distanza dallo Stato, il vero compito dovrebbe essere fare in modo che lo Stato stesso funzioni in un modo non statale. L'alternativa «o lottare per il potere statale (che ci rende identici al nemico che stiamo combattendo) o resistere ritirandosi a una posizione di distanza dallo Stato» è falsa: entrambi i suoi termini condividono lo stesso presupposto, che la forma Stato, nel modo in cui la conosciamo oggi, è qui per rimanere, quindi tutto quello che possiamo fare è o impadronircene o prendere le distanze da essa. In questo caso bisognerebbe ripetere senza vergogna la lezione di *Stato e rivoluzione* di Lenin: il compito della violenza rivoluzionaria non è prendere il potere statale, ma trasformarlo, cambiando radicalmente il suo funzionamento, la sua relazione con la sua base, e così via.³⁸ Qui risiede la componente chiave della «dittatura del proletariato».

La sola conclusione appropriata da trarre da questa osservazione è che la «dittatura del proletariato» è una sorta di ossimoro (necessario), *non* una forma di Stato in cui il proletariato è ora la classe dominante. Abbiamo a che fare con la «dittatura del proletariato» solo quando lo Stato stesso è trasformato radicalmente, poggiando su nuove forme di partecipazione popolare. Per questo ci fu più che mera ipocrisia nel fatto che, nel momento più acuto dello stalinismo, quando un intero edificio sociale era stato scosso dalle purghe, la nuova costituzione proclamò la fine del carattere di «classe» del potere sovietico (i diritti di voto vennero ripristinati per i membri delle classi precedentemente escluse), e i regime socialisti vennero chiamati «democrazie popolari», un'indicazione sicura, tra l'altro, che non si trattava di «dittature del proletariato». Ma ancora una volta, come dobbiamo raggiungere una tale «dittatura»?

Capitalismo dai valori asiatici... in Europa

Peter Sloterdijk (certamente non uno dalla nostra parte, ma anche non un completo idiota) ha sottolineato che se c'è una persona a cui verrà eretto un monumento tra cent'anni, questa persona è Lee Quan Yew, il leader di Singapore che ha inventato e realizzato il cosiddetto «capitalismo dai valori asiatici». Il virus di questa forma autoritaria di capitalismo si è diffuso lentamente ma con certezza, spandendosi per tutto il globo. Prima di mettere in moto le sue riforme, Deng Xiaoping ha visitato Singapore e l'ha elogiata esplicitamente come un modello che tutti i cinesi dovrebbero seguire. Questo sviluppo ha un significato storico mondiale. Sino a ora, il capitalismo sembrava inestricabilmente legato alla democrazia: di tanto in tanto c'erano ovviamente delle ricadute nella dittatura diretta, ma dopo un decennio o due la democrazia si imponeva di nuovo (si pensi ai casi della Corea del Sud e del Cile). Ora, invece, il legame tra democrazia e capitalismo è stato definitivamente rotto.

Di fronte all'esplosione contemporanea del capitalismo in Cina, gli analisti chiedono spesso quando si imporrà la democrazia politica come accompagnamento politico «naturale» del capitalismo. Un'analisi più attenta, tuttavia, fuga immediatamente questa speranza. E se il tanto promesso secondo stadio democratico dopo la valle autoritaria delle lacrime non arrivasse mai? È questo forse a essere così sconvolgente nella Cina di oggi: il sospetto che la sua versione di capitalismo autoritario non sia un semplice residuo del passato, una ripetizione del processo di accumulazione capitalista che, in Europa, andò avanti dal sedicesimo al diciottesimo secolo, ma un segno del futuro. E se la «viziata combinazione di frusta asiatica e di mercato azionistico europeo» (la descrizione di Trotskij della Russia zarista) dimostrasse di essere economicamente più efficiente del capitalismo liberale? E se segnalasse che la democrazia, come la intendiamo noi, non fosse più una condizione e un cavallo di battaglia dello sviluppo economico, ma piuttosto un ostacolo?

Una certa sinistra ingenua afferma che è l'eredità della Rivoluzione culturale e del maoismo in generale ad agire da controforza rispetto a un capitalismo sfrenato, prevenendone i peggiori eccessi, mantenendo un

minimo di solidarietà sociale. E se invece fosse esattamente l'opposto? E se, in una specie di non voluta e per questo ancora più crudelmente ironica Astuzia della Ragione, con la sua brutale eliminazione delle tradizioni passate, fosse stata uno «shock» che ha creato le condizioni per la successiva esplosione capitalista? E se la Cina dovesse essere aggiunta alla lista di Stati compilata da Naomi Klein, in cui una catastrofe naturale, militare o sociale ha aperto la strada per una nuova esplosione capitalista?³⁹

Il colmo dell'ironia della storia è quindi che è stato lo stesso Mao a creare le condizioni ideologiche del rapido sviluppo del capitalismo in Cina, distruggendo l'edificio della società tradizionale. Qual era il suo appello al popolo, specialmente i giovani, nella Rivoluzione culturale? Non aspettate che nessun altro vi dica cosa fare, avete il diritto di ribellarvi! Quindi pensate e agite da voi, distruggete le reliquie culturali, denunciate e attaccate non solo i vostri superiori, ma anche il governo e i funzionari del partito! Spazzate via i meccanismi repressivi dello Stato e organizzatevi in comuni! E l'appello di Mao venne ascoltato: quello che seguì fu un'esplosione di passione incontrollata per la delegittimazione di ogni forma di autorità, al punto che, alla fine, Mao fu costretto a chiamare l'esercito per restaurare un po' d'ordine. Il paradosso è quindi che la battaglia chiave della Rivoluzione culturale non era tra l'apparato del Partito comunista e i suoi nemici tradizionali, ma tra l'esercito e il Partito, da un lato, e le forze che Mao stesso aveva scatenato dall'altro.⁴⁰

Questo non significa, ovviamente, che dobbiamo rinunciare alla democrazia in favore del progresso capitalista, ma che dobbiamo confrontarci con i limiti della democrazia parlamentare, ben formulati da Noam Chomsky, quando scrive che «solo quando il pericolo di partecipazione popolare è vinto, possono essere prese in considerazione, in tutta sicurezza, le forme democratiche».⁴¹ Egli perciò individuava il nucleo «passivizzante» della democrazia parlamentare che la rende incompatibile con l'auto-organizzazione politica diretta del popolo.

Walter Lippmann, l'icona del giornalismo americano del ventesimo secolo, giocò un ruolo chiave nella comprensione di sé della democrazia USA. Sebbene fosse politicamente un progressista (che invocava una politica morbida nei confronti dell'Unione Sovietica ecc.), propose una teoria dei mezzi di comunicazione di massa che ha un agghiacciante effetto di verità. Coniò l'espressione «la manifattura del consenso», resa famosa più tardi da Chomsky, sebbene Lippmann la intendesse in modo positivo. In *Opinione pubblica* (1922), scrisse che una «classe dirigente» deve sorgere per far fronte alla sfida: egli vedeva il pubblico nel modo di Platone, come una grande bestia o un branco selvaggio, che si dibatte nel caos delle opinioni locali.⁴² Quindi il branco dei cittadini deve essere governato da «una classe specializzata i cui interessi vanno al di là del locale». Questa classe d'élite deve agire come un apparato di conoscenza che elude il difetto primario della democrazia, l'ideale impossibile del «cittadino onnicompente». Questo peraltro è il modo in cui funzionano le nostre democrazie, e con il nostro consenso. Non c'è nessun mistero in ciò che dice Lippmann, si tratta di un fatto ovvio; il mistero è che, pur sapendolo, continuiamo a giocare il gioco. Agiamo *come se* fossimo liberi

di scegliere, mentre non solo accettiamo silenziosamente, ma persino *domandiamo* che un'ingiunzione invisibile (inscritta nella forma della nostra devozione alla «libertà di parola») ci dica cosa fare e cosa pensare. Come notò Marx molto tempo fa, il segreto è nella forma stessa.

In questo senso, in una democrazia ogni cittadino comune è effettivamente un re. Ma un re in una democrazia costituzionale, un monarca che decide solo formalmente, la cui funzione è semplicemente di apporre la firma sulle misure proposte da un'amministrazione esecutiva. Per questo il problema dei rituali democratici è simile al grande problema della monarchia costituzionale: come proteggere la dignità del re? Come mantenere l'apparenza che il re prenda effettivamente delle decisioni, quando tutti noi sappiamo che non è vero? Trotskij aveva quindi ragione nella sua accusa di base alla democrazia, che il problema non è che essa dà troppo potere alle masse ignoranti, ma paradossalmente che *passivizza le masse, lasciando l'iniziativa all'apparato del potere statale (in contrasto con i «soviet» in cui le classi lavoratrici si mobilitano direttamente ed esercitano il potere)*.⁴³ Ciò a cui facciamo riferimento come «crisi della democrazia» non avviene, quindi, quando il popolo smette di credere nel proprio potere, ma al contrario quando smette di credere nelle élite, in coloro che sono supposti conoscere per esso e fornire le linee guida, quando sperimenta l'ansia che si accompagna al riconoscimento che «il (vero) trono è vuoto», che la decisione ora è *realmente* sua. Per questo nelle «elezioni libere» c'è sempre un aspetto minimo di cortesia: coloro che sono al potere fanno finta educatamente di non detenere veramente il potere, e ci chiedono di decidere liberamente se vogliamo dar loro il potere, in un modo che rispecchia la logica di un gesto inteso per essere rifiutato.

Per metterla nei termini della Volontà: la democrazia rappresentativa nella sua stessa nozione implica una passivizzazione della Volontà popolare, la sua trasformazione in non-volontà: il volere è trasferito a un agente che rappresenta il popolo e vuole al posto suo. Ogni volta che veniamo accusati di volere attentare alla democrazia, la nostra risposta dovrebbe essere quindi una parafrasi della risposta data da Marx ed Engels a un approccio simile (il fatto che il comunismo metta in discussione la famiglia, la proprietà, la libertà ecc.) nel *Manifesto comunista*: l'ordine dominante sta esso stesso facendo di tutto per attentare a essa. Nello stesso modo in cui la libertà (di mercato) è mancanza di libertà per coloro che vendono la loro forza-lavoro, nello stesso modo in cui la famiglia è messa in discussione dalla famiglia borghese come prostituzione legalizzata, la democrazia è messa in discussione dalla forma parlamentare con la sua concomitante passivizzazione della larga maggioranza, come dal crescente potere esecutivo implicato dalla logica dello stato di emergenza, la cui influenza si impone sempre di più.

Badiou ha proposto una distinzione tra due tipi (o piuttosto due livelli) di corruzione nella democrazia: la corruzione empirica *de facto*, e la corruzione che riguarda la forma stessa della democrazia con la sua riduzione della politica alla negoziazione di interessi privati. Questo iato diventa visibile in quei rari casi di un politico «democratico» onesto che,

mentre lotta contro la corruzione empirica, sostiene nondimeno lo spazio formale della corruzione. (Ovviamente, c'è anche il caso opposto del politico empiricamente corrotto che agisce per conto della dittatura della virtù). Nei termini della distinzione benjaminiana tra violenza costituita e costituente, si potrebbe dire che abbiamo a che fare con una differenza tra corruzione «costituita» (casi empirici di infrazione della legge) e corruzione «costituente» della forma democratica di governo:

Se, infatti, la democrazia è rappresentazione, lo è innanzitutto del sistema generale di cui essa costituisce la forma. Detto altrimenti: la democrazia elettorale è rappresentativa solo nella misura in cui essa è innanzitutto rappresentazione del consenso nei confronti del capitalismo, oggi ribattezzato «economia di mercato». Questa è la sua corruzione di principio.⁴⁴

Si devono leggere queste righe nel senso trascendentale più rigoroso: a livello empirico, ovviamente, la democrazia liberale multipartitica «rappresenta» – rispecchia, registra, misura – la dispersione quantitativa di opinioni differenti, quello che il popolo pensa dei programmi proposti dai partiti e dai loro candidati, e così via; tuttavia, prima di questo livello empirico, e in un senso molto più radicalmente «trascendentale», la democrazia liberale multipartitica «rappresenta» – *istanza* – una certa *visione della società, della politica e del ruolo degli individui al suo interno*. La democrazia liberale «rappresenta» una visione molto precisa della vita sociale, in cui la politica è organizzata dai partiti che competono attraverso le elezioni per esercitare il controllo sull'apparato legislativo ed esecutivo statale, e così via. Si deve sempre essere consapevoli che questo «schema trascendentale» non è mai neutro, che esso privilegia alcuni valori e pratiche. Questa non neutralità diviene palpabile in momenti di crisi o di indifferenza, quando sperimentiamo l'incapacità del sistema democratico di registrare ciò che il popolo vuole o pensa realmente, un'incapacità segnalata da fenomeni anomali come le elezioni britanniche del 2005, quando, a dispetto della crescente impopolarità di Tony Blair (che veniva votato regolarmente come la persona più impopolare in Gran Bretagna), questo malcontento non è riuscito a trovare un'espressione politicamente efficace. C'era qualcosa di ovviamente molto sbagliato qui: il fatto non era che il popolo «non sapeva cosa voleva», ma piuttosto che la rassegnazione cinica gli impediva di agire in questa direzione, in modo tale che il risultato fu uno strano scarto tra ciò che il popolo pensava e il modo in cui agiva (votava).

Platone, nella sua critica della democrazia, era pienamente consapevole di questa seconda forma di corruzione, e la stessa critica è chiaramente visibile anche nel favore accordato dai giacobini alla Virtù. Per questo, in una rivoluzione proletaria, la democrazia deve essere sostituita dalla *dittatura* del proletariato.

Non ci sono ragioni per disprezzare le elezioni democratiche; il punto è solo insistere che non sono *in sé* un'indicazione della Verità; al contrario, di norma tendono a riflettere la *doxa* predominante determinata dall'ideologia egemonica. Prendiamo un esempio che sicuramente non è problematico: la Francia del 1940. Persino Jacques Duclos, il secondo in carica del Partito comunista francese, ammise in una conversazione privata che se in quel momento si fossero tenute delle elezioni libere in

Francia, il maresciallo Pétain avrebbe vinto con il 90 per cento dei voti. Quando de Gaulle, con il suo atto storico, rifiutò la capitolazione della Germania e affermò che solo lui, e non il regime di Vichy, parlava per conto della vera Francia (non solo per conto della «maggioranza dei francesi!»), quanto diceva era profondamente vero anche se «democraticamente» parlando non solo era privo di legittimazione, ma era chiaramente opposto all'opinione della maggioranza del popolo francese. Ci *possono* essere delle elezioni democratiche che incarnano un evento di Verità, elezioni in cui, contro l'inerzia cinico-scettica, la maggioranza «si sveglia» momentaneamente e vota contro l'egemonia dell'opinione ideologica. Tuttavia, la natura eccezionale di queste occasioni prova che le elezioni in quanto tali non sono un medium della Verità.

È questo l'autentico potenziale della democrazia, che sta ora perdendo terreno in favore dell'ascesa del capitalismo autoritario, i cui tentacoli si stanno lentamente avvicinando all'Occidente. In ogni paese, ovviamente, in coerenza con i propri «valori»: il capitalismo di Putin dai «valori russi» (la dimostrazione brutale del potere), il capitalismo di Berlusconi dai «valori italiani» (atteggiamento comico). Sia Putin che Berlusconi governano in democrazie che si stanno riducendo rapidamente a conchiglie rituali vuote, e a dispetto del fatto che la situazione economica peggiora rapidamente entrambi godono di un alto livello di sostegno popolare (oltre il 60% dei sondaggi). Non stupisce che siano amici personali: entrambi hanno una tendenza a «spontanee» esternazioni scandalose (che, almeno nel caso di Putin, sono preparate ben in anticipo in modo da essere adatte al «carattere nazionale» russo). Di tanto in tanto, a Putin piace usare una parolaccia comune o fare una minaccia oscena: quando, un paio di anni fa, un giornalista occidentale gli pose una domanda spiacevole sulla Cecenia, Putin rispose che se il giornalista non era ancora stato circonciso, era cordialmente invitato a Mosca, dove ci sono eccellenti chirurghi che farebbero il lavoro con entusiasmo...

Dal profitto alla rendita

Da dove deriva questa rinascita dell'autorità diretta e non democratica? Al di là di tutti i fattori culturali implicati, c'è una necessità intrinseca per questa rinascita all'interno della stessa logica del capitalismo contemporaneo. In altri termini, il problema centrale a cui stiamo facendo fronte oggi è il modo in cui il predominio (o persino il ruolo egemonico) del «lavoro intellettuale» all'interno del tardo capitalismo intacca lo schema di base di Marx della separazione del lavoro dalle sue condizioni oggettive, e della rivoluzione come riappropriazione soggettiva di quelle condizioni. In sfere come il World Wide Web, la produzione, lo scambio e il consumo sono inestricabilmente intrecciati, persino potenzialmente identici: il mio prodotto è immediatamente comunicato a un altro e consumato da questi. La classica nozione marxiana di feticismo in cui «le relazioni tra le persone» assumono la forma di «relazioni tra le cose» deve essere quindi ripensata radicalmente: nel «lavoro immateriale», le «relazioni tra persone» sono «non tanto nascoste dietro

l'apparenza dell'oggettività, ma sono esse stesse il materiale del nostro sfruttamento quotidiano»,⁴⁵ così che non possiamo più parlare di «reificazione» nel senso lukacsiano classico. Lunghi dall'essere invisibile, la relazionalità sociale nella sua fluidità è direttamente oggetto del marketing e dello scambio: nel «capitalismo culturale», non si vendono (e comprano) più oggetti che «portano» esperienze culturali o emotive, si vendono direttamente (e si comprano) queste esperienze.

Se si deve ammettere che Negri qui coglie la questione chiave, la sua risposta sembra però inadeguata. Il suo punto di partenza è la tesi di Marx nei *Grundrisse* sulla trasformazione radicale della natura del «capitale fisso»:

Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato *forza produttiva immediata*, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità a esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale.⁴⁶

Il quadro è quello della circolazione delle merci, delle reti di informazione, dei movimenti continui, del nomadismo radicale del lavoro, e del feroce sfruttamento di queste dinamiche [...] ma anche quello di un *eccesso* costante e inesauribile, del potere biopolitico della moltitudine e del suo eccesso rispetto alla strutturale capacità di controllo delle istituzioni dominanti. Tutte queste energie sono messe al lavoro, la società è messa al lavoro [...]. All'interno di questa totalità sfruttata e dell'ingiunzione al lavoro si nasconde una libertà intransitiva che è irriducibile al controllo che cerca di sottometterla. Sebbene la libertà possa muoversi contro sé stessa, [...] linee di fuga rimangono aperte in questa ambivalenza: soffrire è spesso produttivo, ma mai rivoluzionario; ciò che è rivoluzionario è l'eccesso, la sovrabbondanza, e il potere.⁴⁷

Qui troviamo il modello post-hegeliano ordinario di flusso produttivo sempre in eccesso rispetto alla totalità strutturale che cerca di soggiogarlo e di controllarlo... E se, con un movimento di parallasse, percepissimo *la rete capitalista stessa come il vero eccesso sopra il flusso della moltitudine produttiva*? E se, mentre la produzione contemporanea della moltitudine produce direttamente la vita, essa continua a produrre un eccesso (che è anche superfluo in modo funzionale), l'eccesso del Capitale? Perché relazioni prodotte in forma immediata continuano ad avere bisogno di una struttura «molare» parassitaria che (in modo ingannevole) appare come un ostacolo alla sua libera produttività? Perché, nel momento in cui aboliamo questo ostacolo/eccesso, perdiamo il flusso produttivo vincolato dal suo eccesso parassitario? Questo significa anche che dobbiamo invertire il tema del feticismo, delle «relazioni tra persone che appaiono come relazioni tra cose»: e se la «produzione della vita» diretta celebrata da Hardt e Negri fosse falsamente trasparente? E se in essa, le relazioni tra cose immateriali del Capitale apparissero come relazioni tra persone?

Qui è ancora più cruciale ricordare la lezione della dialettica marxiana della feticizzazione: la «reificazione» delle relazioni tra persone (il fatto che assumono la forma di «relazioni fantasmagoriche tra cose») trova sempre il suo doppio nel processo apparentemente opposto, nella falsa «personalizzazione» («psicologizzazione») di quelli che sono effettivamente processi sociali oggettivi. Già negli anni Trenta, la prima generazione dei teorici della Scuola di Francoforte attirò l'attenzione su come – proprio nel momento in cui le relazioni di mercato globali

cominciavano a esercitare il proprio pieno dominio, facendo dipendere il successo o il fallimento dei produttori individuali da cicli di mercato totalmente al di là del loro controllo – si riaffermò la nozione di «genio degli affari» carismatico all'interno dell'«ideologia capitalista spontanea», attribuendo il successo o il fallimento di un uomo d'affari a qualche misterioso *je ne sais quoi* in suo possesso. Non vale lo stesso ancora di più oggi che l'astrazione delle relazioni di mercato che governano le nostre vite è spinta sino a un punto estremo? Le librerie sono stracolme di manuali psicologici che danno consigli su come avere successo, su come surclassare il nostro partner o il nostro avversario, in breve trattando il successo come se fosse dipendente dal proprio «atteggiamento». Così, in un certo senso, si è tentati di rovesciare la formula di Marx: sotto il capitalismo contemporaneo, le «relazioni tra cose», oggettive e del mercato, tendono ad assumere la forma fantasmagorica di pseudo-personalizzate «relazioni tra persone». E Hardt e Negri sembrano cadere in questa trappola: ciò che celebrano come «produzione della vita» diretta è un'illusione strutturale di questo tipo.

Invece, prima di soccombere al piagnisteo sull'effetto «alienante» del fatto che le «relazioni tra persone» sono sostituite da «relazioni tra cose», dobbiamo tenere a mente l'effetto opposto, *liberatorio*: lo spostamento del feticismo in «relazioni tra cose» defeticizza le «relazioni tra persone», permettendo loro di acquistare una libertà e un'autonomia «formali». Mentre in un'economia di mercato, rimango *de facto* dipendente, questa dipendenza è nondimeno «civilizzata», incarnata nella forma di un «libero» scambio di mercato tra me e altre persone, invece che nella forma della servitù diretta o della coercizione fisica. È facile ridicolizzare Ayn Rand, ma c'è almeno un granello di verità nel famoso «inno al denaro» del suo *La rivolta di Atlante*:

Finché e a meno che non scoprirete che il denaro è alla radice di ogni bene, sarete voi stessi gli artefici della vostra rovina. Quando il denaro finirà di essere il mezzo di scambio fra gli uomini, allora gli uomini diverranno gli schiavi degli uomini. Sangue, fruste e fucili... o dollari. Fate la vostra scelta... non ce n'è altra... è giunto il momento.⁴⁸

La formula di Marx rispetto al modo in cui, in un'economia di merci, «le relazioni tra persone assumono le sembianze di relazioni tra cose» non dice qualcosa di simile? Nell'economia di mercato, le relazioni tra persone possono apparire come relazioni di libertà e uguaglianza reciprocamente riconosciute: il dominio non viene più esercitato direttamente o non è più visibile come tale. Ciò che rimane problematico è il presupposto tacito di Rand: il fatto che la sola scelta sia tra relazioni dirette e indirette di dominio e sfruttamento.

Che dire dunque della critica abituale della «libertà formale», ovvero che essa in un certo senso è ancora peggiore della servitù diretta, dal momento che è una maschera che inganna facendo pensare di essere liberi? La risposta a questo punto critico è fornita dal vecchio motto di Herbert Marcuse che «la libertà è la condizione della liberazione»: per domandare «libertà reale», devo già percepirmi come fondamentalmente ed essenzialmente libero: solo come tale posso percepire la mia attuale servitù come una corruzione della mia condizione umana. Per percepire questo antagonismo tra la mia libertà e la realtà della mia schiavitù,

tuttavia, devo essere riconosciuto come formalmente libero: la rivendicazione di libertà reale può sorgere solo dalla mia libertà «formale». In altri termini, esattamente nello stesso modo in cui nello sviluppo del capitalismo la sussunzione reale del processo produttivo sotto il Capitale precede la sua sussunzione materiale, la libertà formale precede la libertà reale, creando le condizioni di quest'ultima. La forza di astrazione che dissolve gli ambienti vitali organici è al contempo la risorsa della politica di emancipazione. Le conseguenze filosofiche di questo statuto reale dell'astrazione sono cruciali: ci costringono a rifiutare la relativizzazione e la contestualizzazione storicistica dei differenti modi della soggettività e ad affermare il soggetto cartesiano «astratto» (*cogito*) come qualcosa che oggi corrode dall'interno tutte le differenti forme di esperienza di sé culturale. Non importa fino a che punto percepiamo noi stessi come inseriti in una cultura particolare, nel momento in cui partecipiamo al capitalismo globale, questa cultura è sempre già denaturalizzata, funziona effettivamente come un «modo di vita» specifico e contingente della soggettività cartesiana astratta.

Come siamo giunti a questa nuova fase del regno dell'astrazione? Le proteste del 1968 concentrarono le loro lotte contro (quelli che venivano percepiti come) i tre pilastri del capitalismo: la fabbrica, la scuola, la famiglia. Come risultato, ogni ambito fu successivamente sottoposto alla trasformazione postindustriale: il lavoro di fabbrica viene progressivamente esternalizzato o, quantomeno nel mondo sviluppato, riorganizzato su una base post-fordista, imperniata attorno al lavoro di gruppo non gerarchico e interattivo; l'istruzione permanente e flessibile privatizzata sta progressivamente sostituendo l'istruzione pubblica universale; forme molteplici di relazioni sessuali stanno sostituendo la famiglia tradizionale.⁴⁹ La sinistra ha perso nel momento stesso della sua vittoria: il nemico immediato è stato battuto, ma sostituito con una forma nuova di dominio capitalista ancora più diretto. Nel capitalismo «postmoderno», il mercato ha invaso nuove sfere che sino a ora erano considerate il dominio privilegiato dello Stato, dall'istruzione alle prigioni, la legge e l'ordine. Quando il «lavoro immateriale» (istruzione, terapia ecc.) viene celebrato come il genere di lavoro che produce direttamente relazioni sociali, non si deve dimenticare cosa significa questo all'interno di un'economia di merci: cioè che nuovi ambiti sinora esclusi dal mercato sono ora mercificati. Quando siamo in difficoltà, non parliamo più con un amico, ma paghiamo uno psicologo o un consulente perché si prenda cura del problema; i bambini vengono progressivamente allevati non dai genitori, ma da asili a pagamento o da babysitter, e così via. Siamo quindi nel mezzo di un nuovo processo di privatizzazione del sociale, di erezione di nuove *enclosures*.

Per cogliere queste nuove forme di privatizzazione, abbiamo bisogno di trasformare criticamente l'apparato concettuale di Marx. Dal momento che trascurò la dimensione sociale del «general intellect», Marx non riuscì a concepire la possibilità della *privatizzazione del «general intellect»* stesso, e questo è ciò che si cela al cuore della lotta sulla «proprietà intellettuale». Negri ha ragione su questo punto: all'interno di questo quadro, lo sfruttamento in senso marxista classico non è più possibile, ed è per

questo motivo che deve essere imposto sempre di più attraverso provvedimenti legali diretti, cioè, attraverso strumenti non economici. Per questo oggi lo sfruttamento prende sempre di più la forma della rendita: come afferma Carlo Vercellone, il capitalismo postindustriale è caratterizzato dalla trasformazione del profitto in rendita.⁵⁰ Per questo è necessaria un'autorità diretta: per imporre le condizioni legali (arbitrarie) per estrarre la rendita, condizioni che non sono più generate «spontaneamente» dal mercato. Forse in questo risiede la «contraddizione» fondamentale dell'odierno capitalismo «postmoderno»: mentre la sua logica è de-regolatrice, «antistatale», nomadica, deterritorializzante, e così via, la sua tendenza chiave a trasformare il profitto in rendita segnala un rafforzamento del ruolo dello Stato, la cui funzione regolatrice è sempre più onnipresente. La de-territorializzazione dinamica coesiste e si basa su interventi sempre più autoritari dello Stato e dei suoi apparati legali e di altro tipo. Ciò che possiamo discernere all'orizzonte del nostro divenire storico è quindi una società in cui il libertinismo e l'edonismo personali coesistono con (e sono sorretti da) una rete complessa di meccanismi regolatori statali. Lungi dallo scomparire, lo Stato oggi sta acquisendo forza.

Per dirla in altri termini: quando, a causa del ruolo cruciale del «general intellect», (conoscenza e cooperazione sociale) nella creazione di ricchezza, le forme di ricchezza sono sempre di più esterne a ogni proporzione rispetto al tempo di lavoro speso direttamente nella loro produzione, il risultato non è, come sembrava aspettarsi Marx, l'auto-dissoluzione del capitalismo, ma piuttosto la graduale trasformazione relativa del profitto generato dallo sfruttamento della forza lavoro in rendita appropriata attraverso la privatizzazione di questo stesso «general intellect». Si prenda il caso Bill Gates: come ha fatto a diventare l'uomo più ricco del mondo? La sua ricchezza non ha niente a che vedere con il costo di produzione delle merci che Microsoft vende (si può persino affermare che Microsoft paga ai suoi lavoratori intellettuali un salario relativamente elevato). Non è il risultato di una produzione di software di buona qualità a prezzi più bassi rispetto ai suoi concorrenti, o di più alti livelli di «sfruttamento» dei suoi lavoratori salariati. Se fosse così, Microsoft sarebbe andata in fallimento molto tempo fa: masse di persone avrebbero scelto programmi come Linux, che sono sia gratuiti sia, secondo gli specialisti, migliori di quelli di Microsoft. Perché, allora, milioni di persone continuano a comprare Microsoft? Perché Microsoft è riuscita a imporsi come uno standard quasi universale, monopolizzando (virtualmente) il campo, in una sorta di incarnazione diretta del «general intellect». Gates è divenuto l'uomo più ricco della Terra nel giro di un paio di decenni, appropriandosi della rendita proveniente dall'aver permesso a milioni di lavoratori intellettuali di partecipare a quella particolare forma di «general intellect» che egli ha successivamente privatizzato e che continua a controllare. È vero allora che gli attuali lavoratori intellettuali non sono più separati dalle condizioni oggettive del loro lavoro (il loro PC ecc.), cosa che rappresenta la descrizione marxiana dell'«alienazione» capitalista? Superficialmente si potrebbe essere tentati di rispondere «sì», ma se si va al fondo della situazione, essi

sono tagliati fuori dal campo sociale del loro lavoro, dal «general intellect», perché quest'ultimo è mediato dal capitale privato.

E lo stesso vale per le risorse naturali: il loro sfruttamento è una delle più grandi fonti di rendita oggi, segnata da una lotta permanente riguardo a chi deve accaparrarsi questa rendita, i popoli del Terzo Mondo o le multinazionali occidentali. Il colmo dell'ironia è che, per spiegare la differenza tra forza lavoro (che, quando messa al lavoro, produce plusvalore al di là del proprio valore) e le altre merci (il cui valore è consumato nel loro uso e che quindi non implicano sfruttamento), Marx cita come esempio di merce «ordinaria» il *petrolio*, la stessa merce che oggi è fonte di «profitti» straordinari. Anche in questo caso non ha alcun senso legare la crescita o la caduta dei prezzi del petrolio alla crescita e alla caduta dei costi di produzione o del prezzo del lavoro sfruttato: i costi di produzione sono trascurabili. Il prezzo che paghiamo per il petrolio è una rendita che paghiamo ai proprietari e controllori di questa risorsa naturale a causa della sua scarsità e quantità limitata.

È come se le tre componenti del processo di produzione – pianificazione intellettuale e marketing, produzione materiale, acquisizione delle risorse materiali – stessero diventando progressivamente autonome, emergendo come sfere separate. Nelle sue conseguenze sociali, questa separazione si mostra nella forma delle «tre classi principali» delle società sviluppate attuali, che sono precisamente *non* classi, ma tre frazioni della classe lavoratrice: i lavoratori intellettuali, la vecchia classe operaia manuale e i reietti (i disoccupati, coloro che vivono negli slum o negli interstizi dello spazio pubblico). La classe lavoratrice è quindi divisa in tre frazioni, ognuna delle quali con il proprio «modo di vivere» e la propria ideologia: l'edonismo illuminato e il multiculturalismo liberale per la classe intellettuale; il fondamentalismo populista per la vecchia classe operaia; forme più estreme e singolari per la frazione dei reietti. In hegelese, questa triade è chiaramente la triade dell'universale (lavoratori intellettuali), del particolare (lavoratori manuali), e del singolare (i reietti). L'esito di questo processo è la disintegrazione graduale della vita sociale vera e propria, di uno spazio pubblico in cui tutte queste tre frazioni potrebbero incontrarsi, e la politica dell'«identità» in tutte le sue forme è un supplemento di questa perdita. La politica dell'identità acquista una forma specifica all'interno di ogni frazione: la politica dell'identità multiculturale nella classe intellettuale; il fondamentalismo populista regressivo nella classe operaia; gruppi semi-illegali (bande criminali, sette religiose ecc.) tra i reietti. Ciò che hanno in comune è il ricorso all'identità particolare come sostituto dello spazio pubblico mancante.

Il proletariato è quindi diviso in tre parti, ognuna delle quali viene fatta giocare contro le altre: i lavoratori intellettuali pieni di pregiudizi culturali contro gli operai «retrogradi»; gli operai che esternano un odio populista per gli intellettuali e i reietti; i reietti che sono in antagonismo con la società in quanto tale. Il vecchio slogan «Proletari, unitevi!» è quindi più pertinente che mai: nelle nuove condizioni del capitalismo «postindustriale», l'unità delle tre frazioni della classe lavoratrice è già la loro vittoria. Quest'unità, tuttavia, non sarà garantita da nessuna figura

del «grande Altro» che la prescrive come «tendenza oggettiva» dello stesso processo storico: la situazione è interamente aperta, divisa tra due versioni dell'hegelismo.

«Siamo noi coloro che stavamo aspettando»

Il futuro sarà hegeliano, e molto più radicalmente di quanto pensa Fukuyama. La sola vera alternativa ad attenderci – l'alternativa tra socialismo e comunismo – è l'alternativa tra i due Hegel. Abbiamo già notato come la visione «conservatrice» di Hegel indichi misteriosamente in direzione del «capitalismo dai valori asiatici»: una società civile capitalistica organizzata in ceti e mantenuta sotto controllo da un forte stato autoritario con «servitori pubblici» manageriali e valori tradizionali (il Giappone contemporaneo si avvicina a questo modello). La scelta è tra questo Hegel e l'Hegel di Haiti. È come se la scissione tra Vecchi e Giovani hegeliani dovesse essere riattivata ancora una volta.

Ma quali chance ci sono per una sinistra hegeliana oggi? Possiamo fare affidamento solo su momentanee esplosioni utopiche – come la Comune di Parigi, la comunità dei Canudos, o la Comune di Shanghai – che si dissolvono a causa di una brutale repressione esterna o di debolezze interne, destinate a rimanere niente di più che brevi diversivi della traiettoria principale della Storia? Il comunismo allora è condannato a rimanere l'Idea utopica di un altro mondo possibile, un'Idea la cui realizzazione va a finire necessariamente in un fallimento o nel terrore autodistruttivo? O dobbiamo rimanere fedeli eroicamente al progetto benjaminiano della Rivoluzione finale che redimerà-attraverso-la-ripetizione tutte le sconfitte del passato, il giorno della resa dei conti? O, più radicalmente, dobbiamo completamente cambiare di campo, riconoscendo che le alternative appena proposte rappresentano semplicemente due facce della stessa medaglia, della nozione teleologica-redentrica della storia?

Forse la soluzione consiste in un apocalittismo che *non* implichi la fantasia del Giudizio Universale simbolico in cui verranno regolati tutti i conti del passato; per far riferimento a un'altra metafora di Benjamin, il compito è «semplicemente» quello di fermare il treno della storia che, lasciato alla propria corsa, conduce al precipizio. (Il comunismo quindi non è la luce alla fine del tunnel, cioè, il felice esito finale di una lunga e ardua lotta: semmai la luce alla fine del tunnel è piuttosto quella di un altro treno che si dirige verso di noi a tutta velocità). Questo sarebbe un atto politico adeguato oggi: non tanto innescare un nuovo movimento, quando *interrompere* il movimento predominante al presente. Un atto di «violenza divina» significherebbe allora tirare il freno d'emergenza del treno del Progresso Storico. In altre parole, bisogna imparare pienamente ad accettare che non c'è il grande Altro, o, come scrive succintamente Badiou:

[...] la definizione più semplice di Dio e della religione consiste nell'idea che verità e significato sono una sola cosa. La morte di Dio è la fine dell'idea che pone verità e significato come la stessa cosa. E io aggiungerei che la morte del comunismo implica anche la separazione tra significato e verità nella misura in cui si tratta della storia. «Il significato della storia» ha due significati: da un lato «orientamento», la storia va

da qualche parte; e allora la storia ha un significato, che è la storia dell'emancipazione umana attraverso il proletariato ecc. Nei fatti, l'intera epoca del comunismo è stata un periodo in cui esisteva la convinzione che fosse possibile prendere decisioni politiche giuste; in quel momento eravamo guidati dal significato della storia [...]. Poi la morte del comunismo diviene la seconda morte di Dio, ma nel territorio della storia.⁵¹

Dovremmo abbandonare senza esitazioni il pregiudizio per cui il tempo lineare dell'evoluzione è «dalla nostra parte», che la Storia «lavora per noi» come la famosa vecchia talpa che scava sotto terra, svolgendo il lavoro dell'Astuzia della Ragione. Dobbiamo concepire la storia come un processo aperto in cui ci viene offerta una scelta? Secondo questa logica, la storia determina solo le alternative a cui siamo confrontati, i termini della scelta, ma non la scelta stessa. In ogni momento del tempo, ci sono molteplici possibilità che attendono di essere realizzate; una volta che una di esse è divenuta realtà, le altre sono cancellate. Il caso supremo di un agente di questo genere del tempo storico è il Dio leibniziano che ha creato il migliore mondo possibile: prima della creazione aveva in mente l'intera panoplia dei mondi possibili, e la sua decisione è consistita nello scegliere la migliore tra queste opzioni. Qui la possibilità precede la scelta: la scelta è una scelta tra possibilità.

Anche questa nozione di storia «aperta», tuttavia, è inadeguata. Ciò che rimane impensabile all'interno di questo orizzonte dell'evoluzione storica lineare è la nozione di una scelta o di un atto che riapre retroattivamente le proprie possibilità: l'idea che l'emergere del radicalmente Nuovo cambi retroattivamente il passato, non il passato reale, ovviamente (non siamo in un film di fantascienza), ma le possibilità del passato (o, per usare termini più formali, il valore delle proposizioni modali riguardanti il passato). Ho fatto riferimento altrove all'affermazione di Jean-Pierre Dupuy secondo cui, se dobbiamo confrontarci in modo adeguato alla minaccia della catastrofe (sociale o ambientale), dobbiamo rompere con questa nozione «storica» di temporalità: dobbiamo introdurre una nuova nozione di tempo. Dupuy chiama questo tempo il «tempo di un progetto», di un circuito chiuso tra il passato e il futuro: il futuro è causalmente prodotto dai nostri atti nel passato, mentre il modo in cui agiamo è determinato dalla nostra anticipazione del futuro e dalla nostra reazione a questa anticipazione:

L'evento catastrofico è iscritto nel futuro come un destino, certo, ma anche come un caso contingente: avrebbe potuto non verificarsi, anche se, al futuro anteriore, sembra necessario. [...] Se si verifica un avvenimento che lascia il segno, ad esempio una catastrofe, non poteva non verificarsi; e contemporaneamente si pensa che, non essendosi verificato, non è inevitabile.⁵²

Se – accidentalmente – un evento ha luogo, esso crea la catena precedente che lo fa apparire inevitabile: *questo*, e non i luoghi comuni sul modo in cui una necessità nascosta si esprime nel e attraverso il gioco accidentale delle apparenze, è *in nuce* la dialettica hegeliana della contingenza e della necessità. In questo senso, sebbene siamo determinati dal destino, siamo comunque *liberi di scegliere il nostro destino*. Secondo Dupuy, questo è anche il modo in cui dovremmo confrontarci con la crisi ecologica: non valutare «realisticamente» le possibilità della catastrofe, ma accettarla come un Destino nel preciso senso hegeliano – se la catastrofe avviene, si può dire che il suo accadere era stato deciso persino

prima che avesse luogo. Il destino e l'azione libera (per fissare i «se») vanno quindi mano nella mano: nel suo senso più radicale, la libertà è la libertà di cambiare il proprio Destino.

Questo, quindi, è il modo in cui Dupuy propone di confrontarci con il disastro: dobbiamo prima concepirlo come il nostro fato, come inevitabile, e poi, proiettandoci in esso, adottandone il punto di vista, dobbiamo inserire retroattivamente nel suo passato (il passato del futuro) delle possibilità contro-fattuali («Se avessi fatto questo e quest'altro, la calamità che stiamo vivendo ora non sarebbe accaduta!») sulle quali poi agire oggi. Dobbiamo accettare che, sul piano delle possibilità, il nostro futuro è segnato, che la catastrofe avrà luogo, che è il nostro destino, e poi, sullo sfondo di questa accettazione, mobilitarci per compiere l'atto che cambierà il destino stesso e in questo modo inserirà una nuova possibilità nel passato. Paradossalmente, il solo modo per prevenire il disastro è accettarlo come inevitabile. Anche per Badiou, il tempo della fedeltà a un evento è il *futur antérieur*:⁵³ superandosi rispetto al futuro, si agisce ora come se il futuro che si vuole realizzare fosse già qui.

Questo significa che dobbiamo riabilitare senza remore l'idea dell'azione preventiva (lo «sciopero di prelazione»), molto abusata nella «guerra al terrorismo»: se posponiamo la nostra azione sino a quando avremo una piena conoscenza della catastrofe, acquisiremo questa conoscenza solo quando sarà troppo tardi. In altri termini, la certezza su cui risiede un atto non è una questione di conoscenza, ma una questione di *fede*: un vero atto non è mai un intervento strategico in una situazione trasparente di cui abbiamo piena conoscenza; al contrario, il vero atto riempie il vuoto nella nostra conoscenza. Questo punto di vista, ovviamente, mette in discussione le fondamenta stesse del «socialismo scientifico», la nozione di un processo di emancipazione guidato dalla conoscenza scientifica. Badiou ha affermato di recente che è giunto il tempo di revocare il bando platonico dei poeti dalla città e di compiere una riconciliazione di poesia e pensiero. Ma forse, se si guarda al recente supporto di un certo numero di poeti dato alla «pulizia etnica» (Radovan Karadžić), si deve invece mantenere o persino rafforzare il sospetto di Platone a proposito della poesia, e piuttosto compiere un'altra rottura rispetto a Platone: cioè abbandonare la sua nozione di filosofo-re. Lo si deve fare non in considerazione dell'avvertimento liberale abituale rispetto ai leader «totalitari» che conoscono meglio della gente ordinaria ciò che è bene per loro, ma per una ragione più formale: il riferimento al grande Altro pone il leader nella posizione del «soggetto supposto sapere», un soggetto la cui attività è fondata su una piena conoscenza (della «legge della storia» ecc.). In questo modo si apre la strada alla follia, per esempio, di celebrare Stalin come il più grande linguista, economista, filosofo, e così via. Nel momento in cui il «grande Altro» cade, il leader non può più rivendicare una relazione privilegiata con la Conoscenza: egli diviene un idiota come tutti gli altri.

Questa forse è la lezione da apprendere dai traumi del ventesimo secolo: tenere separate il più possibile la Conoscenza e la funzione del Signore. Anche la nozione liberale dell'elezione delle persone più «qualificate» alla funzione di leader non è sufficiente. Bisogna spingersi

sino in fondo e assumere il punto di vista di base della democrazia antica: che la scelta per estrazione a sorte è la sola scelta veramente democratica. Per questo la proposta di Kojin Karatani di combinare le elezioni con le estrazioni a sorte per determinare chi governerà è più tradizionale di quanto possa apparire a prima vista (egli stesso menziona l'antica Grecia): paradossalmente, essa ricopre la stessa funzione della teoria della monarchia di Hegel. Karatani qui si assume un rischio eroico proponendo una definizione apparentemente folle della differenza tra la dittatura della borghesia e la dittatura del proletariato: «Se il suffragio universale a scrutinio segreto, cioè la democrazia parlamentare, è la dittatura della borghesia, l'introduzione dell'estrazione a sorte dovrebbe essere considerata come dittatura del proletariato».54

Su cosa possiamo fare affidamento allora? Negli anni Cinquanta, gli intellettuali che erano compagni di viaggio del comunismo obbedivano a due assiomi, uno implicito e l'altro esplicito. Il primo è meglio conosciuto nella sua formulazione sartriana: «un anticomunista è un cane»; il secondo è che un intellettuale non dovesse mai, a nessuna condizione, aderire al Partito comunista. Jean-Claude Milner caratterizza questo atteggiamento come «zenonismo»,55 facendo riferimento al paradosso di Zenone di Achille e la tartaruga: il compagno di viaggio è Achille rispetto al Partito comunista, egli è dinamico, più veloce, capace di superare il Partito, e tuttavia rimane sempre indietro, non riuscendo mai a raggiungerlo. Con gli eventi del 1968, questo gioco si concluse: il '68 ebbe luogo sotto il segno del «qui e ora», i suoi protagonisti volevano una rivoluzione *ora*, senza rinvii; bisognava aderire al Partito od opporvisi (come fecero i maoisti). In altre parole, i sessantottini volevano dare via libera alla pura attività radicale delle masse (in questo senso, le «masse che fanno la storia» maoiste devono essere contrapposte alle «folle» passive fasciste): non c'è un Altro, un Altrove, su cui si possa trasferire quest'attività. Oggi, tuttavia, essere un compagno di viaggio è effettivamente privo di senso, dal momento che non c'è un movimento sostanziale in relazione al quale si possa essere un accompagnatore, non c'è una tartaruga che ci inviti ad agire come il suo Achille.

Uno dei temi del 1968 che dobbiamo abbandonare è questa fuorviante contrapposizione tra attività e passività: l'idea che in qualche modo la sola «autentica» posizione politica sia quella dell'impegno attivo permanente, che la forma primordiale di «alienazione» sia la posizione passiva che trasferisce l'attività a un agente supposto rappresentarmi. Ciò che si nasconde dietro questa idea è la vecchia fascinazione di sinistra per la democrazia partecipativa «diretta» – «soviet», consigli – in contrasto con la mera «rappresentanza»; in filosofia, è Sartre che nella sua *Critica della ragione dialettica* ha analizzato il modo in cui l'impegno di gruppo attivo diventa ossificato nella struttura istituzionale *pratico-inerte*. La prova del fuoco di ogni movimento di emancipazione radicale è, al contrario, in che misura esso trasformi quotidianamente le pratiche istituzionali *pratico-inerti* che prendono il sopravvento una volta che il fervore della lotta è finito e le persone ritornano ai loro impegni abituali. Il successo di una rivoluzione non deve essere misurato sulla base dello sgomento sublime dei suoi momenti estatici, ma dei cambiamenti

prodotti dal grande Evento sul piano del quotidiano, il giorno dopo l'insurrezione.

Esiste un'unica risposta corretta a quegli intellettuali di sinistra che aspettano disperatamente l'arrivo di un nuovo attore rivoluzionario capace di innescare la trasformazione sociale radicale tanto attesa. Essa prende la forma del vecchio Hopi che, con un meraviglioso slittamento hegeliano dalla sostanza al soggetto, dice: «Siamo noi coloro che stavamo aspettando». (Questa è una versione del motto di Gandhi: «Sii tu stesso il cambiamento che vuoi vedere nel mondo»). Aspettare che qualcun altro faccia il lavoro per noi è un modo per razionalizzare la nostra inattività. Ma la trappola da evitare qui è quella dell'auto-strumentalizzazione perversa: «Siamo noi coloro che stavamo aspettando» non significa scoprire che siamo l'attore predestinato dal fato (dalla necessità storica) a svolgere il compito, significa l'esatto opposto, e cioè che non c'è un grande Altro su cui fare affidamento. In contrasto con il marxismo classico per cui «la storia è dalla nostra parte» (il proletariato adempie al compito predestinato dell'emancipazione universale), nella situazione contemporanea il grande Altro è *contro* di noi: lasciata a sé stessa, la spinta interna del nostro sviluppo storico porta alla catastrofe, all'apocalisse; l'unica cosa che possa prevenire questa calamità, allora, è il *puro volontarismo*, in altre parole la nostra decisione libera di agire contro la necessità storica. In un certo senso, i bolscevichi si trovarono in una situazione simile alla fine della guerra civile nel 1921: due anni prima della sua morte, quando divenne chiaro che non ci sarebbe stata un'imminente rivoluzione su scala europea e che l'idea di costruire il socialismo in un solo paese era un controsenso, Lenin scrisse:

Che fare se la situazione, assolutamente senza vie d'uscita, decuplicava le forze degli operai e dei contadini e ci apriva più vaste possibilità di creare le premesse fondamentali della civiltà, su una via diversa da quella percorsa da tutti gli altri Stati dell'Europa occidentale?⁵⁶

Non è forse la situazione del governo Morales in Bolivia, dell'ex governo Aristide ad Haiti e del governo maoista in Nepal? Sono giunti al potere attraverso elezioni democratiche «regolari», non attraverso un'insurrezione, ma una volta al potere lo hanno esercitato in un modo che era (almeno parzialmente) «non statale»: mobilitando direttamente i sostenitori delle comunità di base e bypassando la rete rappresentativa dei partiti. La loro situazione è «oggettivamente» senza speranza: l'intero movimento della storia è fondamentalmente contro di loro, non possono fare affidamento su «tendenze oggettive», tutto quello che possono fare è improvvisare, fare quello che possono in una situazione disperata. Nondimeno, questo non dà loro una libertà unica? Si è tentati di applicare qui la vecchia distinzione tra «libertà da» e «libertà di»: la loro libertà dalla Storia (con le sue leggi e le sue tendenze oggettive) non è alla base della loro libertà di sperimentazione creativa? Nella loro attività, possono fare affidamento solo sulla volontà collettiva dei loro sostenitori.

Possiamo fare affidamento su alleati inattesi in questa lotta. Vale la pena di citare qui il destino di Victor Kravchenko, il diplomatico sovietico che nel 1944 disertò mentre si trovava a New York e poi scrisse le sue

famose memorie che divennero un bestseller, *Ho scelto la libertà*.⁵⁷ Il suo libro fu il primo racconto sostanziale in prima persona degli orrori dello stalinismo, iniziando con una descrizione dettagliata della collettivizzazione forzata e della carestia in Ucraina, dove lo stesso Kravchenko – nei primi anni Trenta ancora un vero credente nel sistema – prese parte alla realizzazione della collettivizzazione. La storia più nota su di lui finisce nel 1949, quando trionfò in un processo importante contro i suoi accusatori a Parigi, che avevano persino portato sua moglie in tribunale per testimoniare sulla sua corruzione, il suo alcolismo ed episodi di violenza domestica. Ciò che è meno noto è che, immediatamente dopo questa vittoria, mentre veniva acclamato per tutto il mondo come un eroe della Guerra fredda, Kravchenko divenne profondamente preoccupato della caccia alle streghe anticomunista maccartista e mise in guardia sul fatto che, usando questi metodi per combattere lo stalinismo, gli USA rischiavano di diventare più simili al loro avversario. Egli divenne anche progressivamente consapevole delle ingiustizie delle democrazie liberali, e il suo desiderio di vedere dei cambiamenti nella società occidentale si sviluppò quasi in ossessione. Dopo aver scritto un seguito molto meno popolare del suo *Ho scelto la libertà*, significativamente intitolato *Ho scelto la giustizia*, Kravchenko si lanciò in una crociata per trovare un nuovo modo per organizzare la produzione, meno basato sullo sfruttamento. Ciò lo portò in Bolivia, dove investì il suo denaro nell'organizzare contadini poveri in nuovi collettivi. Schiacciato dal fallimento dell'iniziativa, si ritirò in solitudine e infine si suicidò a casa sua a New York. Il suo suicidio fu la conseguenza della sua disperazione, non il risultato di qualche ricatto del KGB: una prova che la sua denuncia dell'Unione Sovietica era stata un atto genuino di protesta contro l'ingiustizia.

Oggi stanno emergendo ovunque nuovi Kravchenko, dagli USA all'India, alla Cina e al Giappone, dall'America Latina all'Africa, dal Medio Oriente all'Europa occidentale e orientale. Sono differenti tra loro e parlano linguaggi diversi, ma non sono così pochi come potrebbe sembrare, e la paura più grande dei governanti è che queste voci inizino a riverberarsi e a rafforzarsi l'un l'altra nella solidarietà. Consapevoli che le disuguaglianze ci stanno trascinando verso la catastrofe, questi attori sono pronti ad agire contro tutte le ineguaglianze. Delusi dal comunismo del ventesimo secolo, sono pronti a «iniziare dall'inizio» e a reinventarlo su una nuova base. Screditati dai nemici come pericolosi utopici, sono le sole persone che si siano realmente svegliate dal sogno utopico che tiene la maggior parte di noi in suo potere. Loro, non i nostalgici del «socialismo realmente esistente» del ventesimo secolo, sono la nostra unica speranza.

Il fatto che Deleuze, poco prima di morire, si trovasse nel bel mezzo della stesura di un libro su Marx, è indicativo di una tendenza più ampia. Nel passato cristiano era uso comune per le persone che avevano condotto una vita dissoluta ritornare al porto sicuro della chiesa in età avanzata, in modo da potersi riconciliare con Dio. Qualcosa di simile sta accadendo oggi con molti esponenti della sinistra anticomunista. Nei loro anni finali fanno ritorno al comunismo, come se dopo la loro vita di

tradimento depravato, volessero morire riconciliati con l'Idea comunista. Come con i vecchi cristiani, queste conversioni tardive sono portatrici dello stesso messaggio di base: abbiamo speso tutta la nostra vita a ribellarci invano contro ciò che, nel profondo di noi, sapevamo sempre essere la verità. Quindi, se anche un grande anticomunista come Kravchenko può in un certo senso tornare alla sua fede, il nostro messaggio oggi dovrebbe essere: non avere paura, unisciti a noi, torna indietro! Hai avuto il tuo divertimento anticomunista, e sei stato perdonato per esso: è tempo di tornare di nuovo serio!

Note

Introduzione. Le lezioni del primo decennio

1. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* >, Editori Riuniti, Roma, 2006, p. 19.
2. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* >, in *La questione ebraica* >, Editori Riuniti, Roma, 1991, pp. 54-55.
3. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1995, p. 182.
4. Definizione impiegata nel mondo della finanza per indicare persone con un elevato patrimonio netto e un'alta disponibilità di liquidi. (N.d.T.)
5. E. Flynn Vencat e G. Brownell, *Ah, the secluded life*, in *Newsweek*, 10 dicembre 2007.

Capitolo primo. È l'ideologia, stupido!

1. J.M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* >, Utet, Torino, 2006, p. 342.
2. J. Gray, *Cani di paglia, Pensieri sull'uomo e altri animali* >, Ponte alle Grazie, Milano, 2003, p. 115.
3. J. Stiglitz, *The Bush administration may rescue Wall Street, but what about the economy?* >, in *The Guardian* >, 30 settembre 2008.
4. Tuttavia, dal momento che ci viene ripetutamente detto che la fiducia e la fede sono cruciali, dovremmo chiederci in che misura non sia la stessa spaventata corsa ai ripari dell'amministrazione a produrre esattamente il pericolo che stava cercando di combattere.
5. Cfr. E. Harrison, *Senator Bunning Blasts Bernanke at Senate Hearing* >, disponibile online su <http://www.creditwritedowns.com>.
6. Gioco di parole intraducibile tra *Wall Street* > e *wall* >, muro. (N.d.T.)
7. G. Sorman, *Behold, our familiar cast of characters*, in *The Wall Street Journal* (Europe), 20-21 luglio 2001.
8. N. Klein, *Shock Economy* >, Rizzoli, Milano, 2007, p. 16.
9. *Imagining a G.M. bankruptcy*, in *The New York Times*, 2 dicembre 2008 («DealBook» nella sezione *Business*).
10. . K. Marx, *Miseria della filosofia*, Edizioni Samonà e Savelli, Roma, 1970, pp. 157-158. Non troviamo forse degli echi della stessa posizione nell'attuale storicismo «anti-essenzialista» (da Ernesto Laclau a Judith Butler), che interpreta ogni realtà socio-ideologica come il prodotto di una lotta discorsiva contingente per l'egemonia? Com'è stato

già notato da Fredric Jameson, lo storicismo universalizzato ha uno strano aroma astorico: una volta che accettiamo pienamente e pratichiamo la contingenza radicale delle nostre identità, ogni tensione storica autentica in qualche modo evapora nei giochi performativi senza fine di un eterno presente. C'è una simpatica ironia autoreferenziale all'opera qui: c'è storia solo finché permangono resti di un essenzialismo «astorico». Per questo gli anti-essenzialisti radicali devono dispiegare tutta la loro capacità ermeneutico-decostruttiva per scoprire le tracce nascoste di «essenzialismo» in quella che si presenta come una «società del rischio» di contingenze postmoderna. Se ammettessero che viviamo già in una società «anti-essenzialista», dovrebbero confrontarsi con la questione veramente complessa del carattere storico dello storicismo radicale oggi predominante, cioè confrontarsi con il tema di questo storicismo come forma ideologica del capitalismo globale «postmoderno».

11. *Esta crisis sera bastante breve* >, intervista a Guy Sorman, in *Perfil* > (Buenos Aires), 2 novembre 2008, pp. 38-43.
12. Questa e tutte le altre citazioni in questa sezione sono tratte da G. Sorman, *Economics does not lie* >, in *City Journal* >, estate 2008, disponibile online su <http://www.city-journal.org>.
13. A. Badiou, seminario su Platone all'ENS, 13 febbraio 2008 (inedito).
14. J.-A. Miller, *The Financial Crisis*, disponibile online su <http://www.lacan.com>.
15. Cfr. E. Olson, *Greenspan under Fire*, disponibile online su <http://www.portfolio.com>.
16. Un termine coniato dai media durante la crisi del credito del 2007 per far riferimento agli istituti finanziari che procurano credito a debitori ritenuti «subprime» [di seconda scelta] (a volte denominati anche «underbanked»), cioè a debitori con un alto rischio di insolvenza, come coloro che hanno una storia di mancato rimborso dei prestiti, coloro che hanno fatto fallimento o che hanno un'esperienza limitata di debito.
17. Cfr. *Greenspan Admits «Flaw» to Congress, Predicts More Economic Problems*, 23 ottobre 2008, trascrizione, disponibile online su <http://www.pbs.org/newshour>.
18. O. Burkeman, *Look out for Number One*, in *The Guardian*, 10 marzo 2009, p. 3.
19. *Ivi*.
20. Cfr. W.H. Buiter, *Le nouveau Paternalisme: attention, danger!*, in *Le Nouvel Ane*, 9 settembre 2008, p. 34-5.
21. T. Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, Metropolitan Books, New York, 2004.

22. S. Gandel, *Wall Street's Latest Downfall: Madoff Charged with Fraud*, in *Time*, 12 dicembre 2008.
23. Per inciso, è un segno di maturità dell'opinione pubblica statunitense che non ci siano state tracce di antisemitismo nella sua reazione alla crisi finanziaria, sebbene sarebbe stato facile immaginare una reazione del tipo: «Avete notato come gli ebrei, i finanzieri ebrei, costringono noi, bravi lavoratori americani, a pagare 700 miliardi di dollari per coprire i costi delle loro follie!»
24. Questa citazione e le due seguenti (di Sitkoff e Harris-Lacewell) sono tratte da un reportage di Associated Press intitolato *mlk's Legacy Is More than His «Dream» Speech* >, disponibile online su <http://wcbstv.com>.
25. Cfr. G.E. Gilmore, *Defying Dixie: The Radical Roots of Civil Rights*, Norton, New York, 2007.
26. Cfr. J. Littell, *Le benevole* >, Einaudi, Torino, 2007.
27. Elfriede Jelinek, citata in N. Spice, *Up from the Cellar*, in *London Review of Books*, 5 giugno 2008, p. 6.
28. «Tساهل» è un acronimo ebraico per le Forze armate israeliane.
29. J. Maslin, *Tساهل: Lanzmann's Meditation on Israel's Defense*, in *New York Times*, 27 gennaio 1995.
30. L. Glass, *Come eliminare i rompiballe e vivere felici* >, Sperling & Kupfer, Milano, 2008.
31. Cfr. A.J. Bernstein, *Emotional Vampires: Dealing With People Who Drain You Dry*, McGraw-Hill, New York, 2002.
32. Si veda il reportage di Peter Popham, *Tunisian Fishermen Face 15 Years' Jail in Italy for Saving Migrants from Rough Seas*, in *The Independent*, 20 settembre 2007, p. 30.
33. Citato da Radbod, *Challenging Mind* >, disponibile online su <http://www.europalandofheroes.com>.
34. Per una descrizione dettagliata di questo passaggio, cfr. : L. Boltanski e E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism* >, London, Verso, 2005.
35. Citato da un'intera pagina di pubblicità in >usa Today>, 4 maggio 2009, p. A9.
36. Citato da <http://www.starbucks.com>.
37. *Bhutan Tries to Measure Happiness*, in ABC News, 24 marzo 2008.
38. Cfr. C. Malabou, *Que Faire de notre cerveau?*, Paris, Bayard, 2004.
39. *Ibid.*, p. 88.
40. Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* >, Rizzoli, Milano, 2004.
41. Cfr. M. Glover, *The Marketing of a Marxist* >, in *The Times* > (London), 6 giugno 2006.
42. J.-C. Milner, *L'arrogance du present. Regards sur une decennie: 1965-1975*, Grasset, Paris, 2009, p. 233.
43. *Ibid.*, p. 236.

44. *Ibid.*, p. 237.
45. *Ibid.*, p. 241.
46. *Ivi* > .
47. È interessante che gli stessi rappresentanti abbiano invocato una ragione puramente politica per la decisione: gli Stati Uniti hanno aiutato i cechi a conquistare la libertà tre volte nella loro storia (nel 1918, nel 1945 e nel 1989), dunque i cechi devono ora restituire il favore, negando a sé stessi questa stessa libertà...
48. Una ricerca recente è già andata molto al di là dei classici esperimenti degli anni Ottanta di Benjamin Liber, che dimostrarono che il nostro cervello prende una decisione circa tre decimi di un secondo prima che il proprietario del cervello ne divenga consapevole. Misurando l'attività del cervello durante un complesso esercizio di risoluzione di un problema, si può stabilire che il volontario avrà la magica illuminazione istantanea ben dieci secondi prima che l'illuminazione gli arrivi realmente. Cfr. *Incognito* > , in *The Economist* > , 18-24 aprile 2009, pp. 78-9.
49. L. Padura Fuentes, *Venti di quaresima* > , Marco Tropea, Milano, 2001.
50. J. Gray, *Cani di paglia* > , cit., p. 115.
51. In francese nell'originale. (N.d.T)
52. Cfr. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, MIT Press, Cambridge, 1986.
53. J. Rancière, *L'odio per la democrazia* > , Cronopio, Napoli, 2007.
54. Ciò che rende la figura unica di Jacques Vergès, l'«avvocato del terrore», un fenomeno universale è il fatto che egli incarna questa «solidarietà» tra fascismo e anticolonialismo.
55. J. Perlez e P. Zubair Shah, *Taliban Exploit Class Rifts to Gain Ground in Pakistan*, in *The New York Times*, 16 aprile 2009.
56. T. Altizer, citato da una comunicazione personale.
57. J. Caputo e G. Vattimo, *After the Death of God*, Columbia University Press, New York, 2007, pp. 124-5.
58. A. Badiou, *De quel réel cette crise est-elle le spectacle?* > , in *Le Monde* > , 17 ottobre 2008.
59. J. Brodsky, *Less Than One: Selected Essays*, Farrar Straus and Giroux, New York, 1986, p. 157.
60. Come riportato da Associated Press il 23 ottobre 2008.
61. Cfr. V. Walt, *The Breadbasket of South Korea: Madagascar*, in *Time Magazine*, 23 novembre 2008.
62. *Ivi* > .

Capitolo secondo. L'ipotesi comunista

1. V.I. Lenin, *Note di un pubblicista* > , in *Opere* > , vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 186.

2. A. Badiou, *Sarkozy: di che cosa è il nome?* >, Cronopio, Napoli, 2008, p.127.
3. Cit. in *The Time* >, 24 dicembre 2007.
4. Cit. in *ivi*.
5. E. Ayres, *Why Are We not Astonished*, in *World Watch*, vol. XII, maggio 1999.
6. «Il socialismo è fallito. Il capitalismo è in bancarotta. E ora?» (N.d.T.)
7. Nel suo intervento alla conferenza *The Idea of Communism* >, Birkbeck College, London, 13-15 marzo 2009.
8. «Siamo tutti socialisti», «Per molti versi la nostra economia somiglia già a un'economia europea». (N.d.T.)
9. J. Meacham e E. Thomas, *We Are All Socialists Now*, in *Newsweek*, 16 febbraio 2009.
10. E. Morales, *Climate Change: Save the Planet from Capitalism*, disponibile online: <http://climateandcapitalism.com>.
11. P. Hallward, *Order and Event*, in *New Left Review* 53 (settembre-ottobre 2008), p. 104.
12. In italiano nel testo. (N.d.T.)
13. *Nous Sommes déjà des hommes nouveaux*, in *Le Monde*, 13 luglio 2007.
14. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* >, in I. Kant et al., *Che cos'è l'illuminismo* >, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 50.
15. I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* >, Utet, Torino, 1995, p. 219.
16. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* >, Laterza, Bari-Roma, 2004, p. 362.
17. Pubblicato prima come saggio in *Critical Inquiry* >, poi trasformato in un libro: *Hegel, Haiti, and Universal History* >, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.
18. *Ibid.* >, p. 20.
19. *Ibid.* >, p. 149.
20. *Ibid.* >, p. 42.
21. M.-R. Trouillot, citato in *ibid* >., p. 50.
22. *Ibid.* >, p. 151.
23. *Ibid.* >, p. 133.
24. *Ibid.* >, pp. 138-9.
25. Cfr. per esempio la sua nota a pie' di pagina in cui si elabora il presunto antisemitismo di Alain Badiou, in P. Bruckner, *La tirannia della penitenza* >, Ugo Guanda Editore, Parma, 2007, p. 86.
26. *Ibid.* >, p. 45.
27. *Ibid* >., p. 47.
28. K. Marx, *I risultati futuri della dominazione britannica in India* >, in K. Marx e F. Engels, *India Cina Russia*, > Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 108.
29. K. Marx, *La dominazione britannica in India* >, in *ibid* >., pp. 73-4.

30. Citato da P. Bruckner, *La tirannia della penitenza* >, cit., p. 146
31. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche* >, Marco Tropea, Milano, 1996, pp. 199-203.
32. S. Khiari, *La Contre-révolution coloniale en France*, La Fabrique, Paris, 2009, p. 11.
33. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, cit., p. 13.
34. P. Hallward, *Damming the Flood*, Verso, New York, 2008.
35. Il racconto seguente si basa soprattutto sulle relative voci Wikipedia; si vedano in particolare le voci sui «carmati» e la «rivolta degli zanj».
36. Cfr. il mio *In difesa delle cause perse* >, Ponte Alle Grazie, Milano, 2009.
37. A. Toscano, *From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism*, in *Communication & Cognition*, vol. XXXVI (2003), pp. 1-2.
38. Badiou era sulla pista giusta quando, anni fa, scrisse in *Etica* >: «La realizzazione del mondo come mercato globale, il regno indiviso delle grandi concentrazioni finanziarie ecc., tutto questo rappresenta una realtà indiscutibile ed essenzialmente conforme all'analisi di Marx. La questione è: qual è il posto della politica in tutto questo? Che genere di politica è realmente eterogenea rispetto a ciò che viene richiesto dal capitale? Questa è la questione oggi»: A. Badiou, *Ethics* >, Verso, New York, 2002. Le implicazioni di queste righe sono che, oggi, un'autentica politica di emancipazione deve definirsi attraverso la sua opposizione attiva all'universo del capitale: deve essere «anticapitalista».
39. Nel suo *Shock Economy* >, Klein ha un capitolo sulla Cina in cui colloca lo shock che ha messo in moto lo sviluppo capitalistico nelle manifestazioni di Tiananmen e nella loro repressione violenta, non nella Rivoluzione culturale. Il simpatico paradosso di questo collegamento è che il capitalismo è stato offerto al popolo cinese come risposta alle sue rivendicazioni: «Vuoi la democrazia? Eccoti il suo reale fondamento!» Tuttavia, non è certo che gli eventi di Tiananmen abbiano rappresentato realmente uno shock profondo per tutta la Cina.
40. Quando gli venne chiesto del suo nuovo progetto, Jia Zhangke, il regista che sino ad allora si era concentrato sull'impatto soggettivo dell'esplosivo sviluppo capitalista in Cina, rispose: «Un film ambientato nel periodo 1970-75. Due gruppi di giovani lottano per il controllo della città durante la rivoluzione culturale [...]. Io penso realmente che la risposta alla domanda posta oggi in Cina, tutta la relazione con lo sviluppo, è profondamente radicata nella rivoluzione culturale, in ciò che accadde a quel tempo». (Da libretto che accompagna l'edizione DVD Bfi di *Still Life* >, p. 16). Jia Zhangke qui fornisce una visione raffinata del legame tra la

Rivoluzione culturale e la rivoluzione capitalista in corso.

41. N. Chomsky, *Illusioni necessarie*>, Elèuthera, Milano, 1991, p. 131.
42. W. Lippmann, *L'opinione pubblica*>, DE, Roma, 2003.
43. L. Trotskij, *Terrorismo e comunismo*>, SugarCo, Milano, 1977.
44. A. Badiou, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*>, cit., p. 101.
45. N. Power, *Dissing*>, in *Radical Philosophy*>, 154, p. 55.
46. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*>, La Nuova Italia, Firenze, 1978, II, p. 403.
47. *Ibid*>., p. 410.
48. A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*>, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 151.
49. *Ibid*>., p. 131.
50. *Ibid*>., p. 151.
51. A. Negri, *On Rem Koolhaas*>, in *Radical Philosophy*>, n. 154, p. 49.
52. A. Rand, *L'Atlantide. L'uomo che apparteneva alla terra*>, Corbaccio, Milano, 2007, p. 92.
53. Cfr. D. Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*>, Editions du Seuil, Paris, 2006.
54. Cfr. *Capitalismo cognitivo*>, a cura di C. Vercellone, Manifestolibri, Roma, 2006.
55. *A Conversation with Alain Badiou*>, in *lacanian ink*>, n. 23 (2004), p. 100-1.
56. J.-P. Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*>, Donzelli, Roma, 2006, p. 19.
57. In francese nel testo. (N.d.T.)

Indice

Introduzione. Le lezioni del primo decennio

1. È l'ideologia, stupido!

Socialismo capitalista? – La crisi come terapia d'urto – La struttura della propaganda del nemico – Umano, troppo umano... – Il «Nuovo Spirito» del capitalismo – Tra due feticismi – Comunismo, di nuovo

2. L'ipotesi comunista

Le nuove enclosures del comune – Socialismo o comunismo? – L'«uso pubblico della ragione» – ... ad Haiti – L'eccezione capitalista – Capitalismo dai valori asiatici... in Europa – Dal profitto alla rendita – «Siamo noi coloro che stavamo aspettando»

Note